

الدكتور محمد البهي

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي

الطبعة الرابعة

مزيّدة ومنقّحة



الناشر

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية، بعبدين

ت ٩١٤٢٢٣

الفكر الإسلامي الحديث
وَصَلَتْهُ
بِالاستعمار الغربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا
 قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ
 الْمُشْرِكِينَ (١٣٥) قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ
 إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
 وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى
 وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ
 أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (١٣٦)

[صدق الله العظيم]

تقدیم

تقديم الطبعة الرابعة

فيما كتبت في هذا الكتاب عن صلة الاستثمار الغربي بالفكر الإسلامى الحديث ، ومدى تأثير هذا الاستثمار على اتجاهات الفكر الإسلامى فى عصرنا الحاضر — لم أكتب ظاهراً ولا تخميناً ، ولا متجاوزاً معيماً أو مقلداً منتقفاً ، وإنما وقائع سجلتها ، هى من عناصر التاريخ الحديث ومن فعل المستعمرين أو رداً لفعلهم .

ولكن رغماً من ذلك ، فإن بعض الكتاب والمفسرين فى مجتمعات الشرق الحاضر — لأنه لم يزل متأثراً بالغرب وحضارته وبفكره واتجاهاته . إذ قد عاش فيها وبها فى هذا المجتمع — لم يستطع أن يتصور أن علماء الغرب ، من الذين تصدّوا للدراسات الشرقية الدينية واللغوية على الأخص سلكوا فى طريق البحث ومنهج عرض التعاليم الإسلامية مسلك المعين على بقاء الاستثمار الغربى فى البلاد الإسلامية ، التى احتلها بصفة عامة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، مسلك الذى ترجم فكر المستعمر بقلم محترف البحث ومرئى ثوب العالم !

وقد حدث — بعد أن ظهر هذا الكتاب فى طبعاته السابقة — أن صدرت بحوث تتعلق بالمستشرقين يبتغى فى غير لبس مدى تحدّى هؤلاء للإسلام باسم البحث العلمى ، ومدى جرأتهم فى توجيه نداءاتهم المتعددة للمسلمين فى الوقت الحاضر فى وجوب إقدامهم على تعديل إسلامهم حتى يلائم الحضارة الإنسانية القائمة ، أو مواجهة الركود والفناء المحقق !!! كما أبانت مدى خطر هؤلاء . على الإسلام والمسلمين ، وأن دعوتهم هذه

لا تقل في هذا الخطر والضرر عن تلك الدعوة الأخرى التى يوجهها
إلحاد العلم الماركسى فى الوقت الراهن فى أفريقيا وآسيا !
وآثرت — من أجل إزالة أى أثر للشك — أن أضيف هذه
البحوث التى نشرت أخيرا لهذا الكتاب كملحق تلحق به . وهى
بحوث ثلاثة :

- أحدها : للمؤلف نشر فى مجلة الأزهر
- وثانيها : للدكتور حسين مؤنس نشر فى أهرام الجمعة
- وثالثها : للأستاذ الطباوى نشر باللغة الانجليزية فى مجلة « العالم الإسلامى »
وبذلك يكون قد توفر لكتاب « الفكر الإسلامى الحديث وخصائمه
بالاستعمار الغربى » فى طبعته الرابعة مزيد من الأدلة على قيمة ما عرض
فيه من آراء واتجاهات .
- وأشكر الصديق محمد فتحى عثمان جهوده القيمة عند إعادة طبع
الكتاب فى هذه المرة والأخرى التى سبقتهما .
- والله وحده تتوجه إليه فى أن يوفقنا فيما نعمل ويجزينا خير الجزاء على
ما نقصد لديتنا وأمتنا .

محمد البهرى

١٠ صفر سنة ١٣٨٤
٢٠ يونية سنة ١٩٦٤

مصر الجديدة

تقديم الطبعة الثالثة

ليس لي من كلمة أقدمها بين يدي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ، إلا أن أعبر عن شكرى لله سبحانه وتعالى على نعمة التوفيق فيه . فليس لكاتب أو مفكر ، أن ينتظر في وصف توفيق الله على نعمة أنعم بها عليه ، وراء قبول قرائه لما كتب ولما فكر ، ولاستجابتهم لما أبدى من رأى وشرح من فكرة ، بما يعبرون عنه من تقدير في صور مختلفة .

فبالرغم من أن لي كتباً وكتابات غير كتاب « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ، فقد كنت أعرف وأعرّف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب ، التي قمت بها منذ منتصف عام ١٩٦٠ إلى آخر عام ١٩٦١ ، سواء في الباكستان أو في الملايو ، أو في أندونيسيا أو في الفلبين ، أو في شمالي إفريقيا : في ليبيا وفي المغرب ، أو في غربي إفريقيا في نيجيريا . فاذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات ، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث ، إلا بأني مؤلف : « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .

وقد شاء الله أن تكون هذه الطبعة الثالثة بالعربية لهذا الكتاب ، مقرونة في الوجود بالترجمة الأولى إلى اللغة الأندونيسية والتركية والإنجليزية والأردية .

وذلك فضل الله أعتز به ، وأشكره عليه بالتوفر على تأليف جزء ثان لهذا الكتاب ، سيكون مجاله : الفكر الإسلامى في بلاد المغرب وفي الجزء الغربى من إفريقيا .

والله جلّت قدرته أستأنه السداد فيما أكتب ، وحسن القصد فيما
أخطو إليه .

وكما أملت في يقظة الوعي الإسلامى عن طريق هذا الكتاب عند
صدوره فى الطبعتين الأولى والثانية ، يزداد أمل فى قوة هذه الیقظة عند
صدور هذه الطبعة الثالثة ...

والله ولىّ الأمر وحده ...

والیه المآب ؟

القاهرة : مارس ١٩٦١

الركنور محمد البهى

مدير جامعة الأزهر

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

تقديم الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في أكتوبر سنة ١٩٥٧ ،
«وما كادت تنتهى سنة على ظهوره حتى فقدت هذه الطبعة ، رغم أن
الإعلان عنه من المؤسسة التي تعهدت بتوزيعه كان محدوداً ، ورغم أن
الاثمن الذى قدر للورق الجيد منه كان فوق مستوى الثمن للكتاب العربى
فى جملته .

ولم أحاول أن أتصل بناقد من نقاد الكتب ، يعرض له بالمديح
والثناء عليه فى صحيفة يومية أو أسبوعية ، ولم أقم بإهداء نسخ منه
إلا لعدد قليل . . . لاشعاً وبخلاً به ، ولكن خشية من أن يساء فهمه
وفهم مؤلفه لو توسعت فى إهدائه واقتحمت به بريد الكثيرين من
الكتاب والمفكرين ، خشيت أن تلصق به رغبة الترويج ، وتلصق بمؤلفه
رغبة الدفع لما فيه من آراء ، وعاصه أنا أعلم أن ما فيه من آراء —
متصل بقيم المستشرقين والاستشراق ، وبقيم الماركسية والوضعية المادية —
سيغضب الكثيرين عن يوالون هذا الاتجاه أو ذاك ، ويعيشون فى حياتنا
اليوم على ترديد ما لواحد منهما أو لآخر . . . وعدددهم بين الكتاب والمؤلفين
المعاصرين ليس بقليل .

تركت الكتاب إذن يعيش بنفسه وبقيمته ، بين الكتب التى تخرجها
المطابع العربية : فى القاهرة ، وبيروت ، وبغداد ، ودمشق ، والرباط .

ومن فضل الله عليه وعلى مؤلفه ، أن لقي من التقدير ما يَسَّر له نفاذ طبعته الأولى في زمن قصير ، رغم كل الظروف التي أشرت إليها ، والتي من شأنها أن تمهله أو تبطئه به في السير نحو الرواج والنفاذ .

وقد توج هذا التقدير للكتاب ، ما تفضل به السيد الوزير الجليل كمال الدين حسين وزير التربية والتعليم المركزي(*) مشكوراً ، من نصيح الشباب بقراءته ، وذلك في حديث لسيادته في صحيفة « الأهرام » ، وفي حديث آخر في إذاعة الجمهورية العربية المتحدة بالقاهرة .

وما أن فقدت الطبعة الأولى ، حتى دفعت بالكتاب للطبعة الثانية التي أقدمها اليوم ، والتي استغرقت من الوقت قرابة عام ، نظراً لكثرة الأعباء التي أضيقفت إلى في الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ، بجانب التدريس في كلية اللغة العربية .

وما في هذه الطبعة من موضوعات وآراء ومنهج للبحث ، لا يختلف عما جاء في الطبعة الأولى . . . لانتخلصاً من أعباء امتحان ما في الكتاب من آراء على الأقل مرة ثانية في ضوء ما حدث من كتب للمعرفة عليها صدرت وتتصل بموضوعات الكتاب ، أو في ضوء مراجعة أخرى لبعض المصادر التي اعتمدت عليها من قبل ، ولكن لأن نتيجة الاختبار الدقيق من جديد لما في الكتاب كله ، قد أكدت نفس الآراء ، كما أكدت سلامة منهج البحث فيه .

وكل ما تتميز به هذه الطبعة الثانية : هو البسط في عرض بعض الفسرك مرة ، والعدول عن بعض الالفاظ والتراكيب التي استعملت سابقاً إلى .

(*) نائب رئيس الجمهورية الآن

..غيرها بما هي أكثر دقة في تأدية المعنى المطلوب أو أكثر وضوحاً في التمييز ..عنه مرة أخرى .

والأمل الذي عبرت عنه عند تقديم الطبعة الأولى من هذا الكتاب — وهو إيقاظ الوعي بتفكير توجيحي محايد ، و بـ « إيديولوجية » لا هي بالشرقية الإلحادية ولا هي بالغربية الصليبية ، تقوم بين المسلمين على أساس من الإسلام الأصيل نفسه — لم يزل هو الأمل نفسه ، يتجدد مرة أخرى . لأن فكرة « الحياض الإيجابية » ، في سياسة الشعوب الإفريقية والآسيوية بدت الآن أوضح عن ذي قبل ، يوم أن صدر الكتاب لأول مرة .

وكما مال الأمر في سياسة هذه الشعوب إلى « الإيمان » بالحياض الإيجابية ، كلما نشط الوعي بينها في دائرة التوجيه إلى الرجوع إلى القيم الأصيلة في تراثها الثقافي والروحي ، والاستناد إليها في النظرة إلى الحياة ، وفي السلوك الإنساني ، وفي الترابط بين الأفراد .

ثم إن تطور وضع هذه الشعوب وتحررها تبعاً من الاستعمار لا يقوى فيها دافع الحرص على استقلالها لحسب ، وإنما ينمى مع ذلك فيها « ذاتيتها » و « شخصيتها » . وتنمية الذات أو الشخصية يستتبع حتماً التفتيش عن مصادر الأصالة في تكوينها وقيامها ، أو هو لا يقوم نفسه إلا على أساس من « اعتبار » هذه الأصالة ، و « إعادة » ، تقديرها من جديد .

والقيم الإسلامية الخالدة ، هي الأمر الأصيل الذي ارتبطت به شخصية « الشعوب الإسلامية في وجودها واستمرارها .

من هنا ، أقرب « الأمل » إلى « ثقة » ... سيصبح حتماً بعدها .. حقيقة واقعة .

ولكن متى تقع هذه الحقيقة ؟؟

هنا يعود الأمل من جديد في أن يكون قريباً ، وهنا تشتد بنة الحاجة — كي يكون ذلك قريباً — إلى أن تتجه إلى الله جلّت قدرته ، في أن يهب هذه الشعوب الطاقة المادية والمعنوية على التحرر من هذا الاستعمار البغيض في صورتيه معاً . . . إذ في زواله وبعد شبجه يتحقق الحياذ الإيجاني كاتجاه سياسي ، وتظهر « الإيديولوجية » الإسلامية كذهب رئيسي في التوجيه بين الشعوب الإسلامية .
والله الموفق والمعين ؟

دكتور محمد البرهي .

القاهرة في ١٩ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ هـ
١٩ من ديسمبر سنة ١٩٥٩ م

تقديم الطبعة الأولى

اتصل الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصال اعتداء مسلح طوال قرنين كاملين من الزمن ، من نهاية القرن الحادى عشر إلى آخر القرن الثالث عشر الميلادى ، وهو اعتداء الحروب الصليبية . واختبر فى هذا الاحتكاك : عقيدة الإسلام فى قوتها ، وضعف المسلمين فى مجتمعهم ، وسعة ما يملكون من ثروة فى بلادهم .

فتأثر بالإسلام ، وما جاء فيه من توحيد الله وبشرية الرسول : «لوتر»^(١) (Luther) و «كالفين»^(٢) (Calvin) ، فيما قاما به من الإصلاح الدينى فى النصف الأول من القرن السادس عشر . وظهر أثر الإسلام واضحاً فى رفض البروتستانتية : «التثليث» ، و «عصمة البابا» وكونه صاحب السلطة الأخيرة التى لا يجوز التعقيب عليها فى تحديد رأى المسيحية ، وغير ذلك من الرسوم والعقائد التى تعتبرها الكنيسة الرومانية — وهى الكنيسة الكاثوليكية — جزءاً رئيسياً من الإيمان المسيحى .

ويعتبر إلغاء عصمة البابا فى الإصلاح الدينى المسيحى ذا أثر قوي فى توجيه الإنسان الغربى نحو الاستقلال فى التفكير ، وفى رد اعتبار قيمته فى الوجود . كما يعتبر رفض سلطة البابا فى تفسير المسيحية ، على أنها السلطة الأخيرة التى لا تعقيب عليها ، سبباً مباشراً فى نشاط الفكر الأوروبى فى المعرفة ، وفى إفساح مجال للعلم يقوم على الملاحظة والتجربة ، وفى وضع معايير جديدة للحياة الإنسانية ، ولقيم المجتمع البشرى ،

لا تتعارض مع « الكتاب المقدس » . وقد سلك « لوثر » نفسه — وكذا من عاونه في إصلاحه الدينى — طريق الملاءمة مع نصوص « الكتاب المقدس » فى رفض ما رفضه وقبول ما قبله من عقائد ورسوم للعبادة ، دون اعتبار آخر لسلطة بشرية أخرى تعقب على تفسيره وفهمه .

كما أفاد الغرب من هذا الاحتكاك — مرة ثانية — فى إعداد نفسه ورسم خطته ، انتهازاً لزيادة ضعف المجتمع الإسلامى وتفككه ، كى يحصل على ما لدى المسلمين من ثروة ، تعد فى تنوع مصادرها ومقدار كميّتها أضخم ما يعرف من ثروة فى أى مكان آخر من العالم القديم .

وكما كان القرن السادس عشر هو مصدر الإصلاح الدينى فى الغرب ، كانت نهايته بداية اتصال الغرب المسيحى بالشرق الإسلامى اتصالاً اقتصادياً : سواء فى كشف موارد الثروة فيه ، أو فى استغلالها ونقلها إلى الغرب فى صورة تبادل تجارى ، أو فى أية صورة أخرى .

واستتبع الاتصال الاقتصادى — بعد تقدم صنع السفينة فى الغرب — اتصالاً آخر : هو نفوذ الغرب المسيحى على التوجيه السياسى للشرق الإسلامى . وازداد هذا النفوذ بالتدريج ، حتى وصل منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين منتهى ما يصل إليه نفوذ قوى على ضعيف .

ولم يقف استخدام هذا النفوذ السياسى القوى عند حد الاستغلال الاقتصادى : لأجل رفع مستوى الغرب وتقدم صناعته من جانب وإضعاف مستوى الشرق والحرص على تخلفه من جانب آخر ، بل استخدم أيضاً

للتنفيس عن الهزيمة الصليبية في الحروب الماضية ، وعن الحقد الصليبي على بقاء بيت المقدس في ظل السيادة الإسلامية ١١

- فكيف يستمر للغرب نفوذه السياسى على الشرق الإسلامى ؟
- وكيف يبقى تخلف المسلمين ؟
- وكيف تنفّس النفس الصليبية عن حقدّها ؟

هذه الأسئلة الثلاثة . . . يرتبط بعضها ببعض في تصور الغرب المسيحي المستعمر ، ويحرص على أن تبقى متصلة بعضها ببعض في مباشرة سلطته هنا في الشرق . على أن وجود أى واحد من هذه الأمور الثلاثة وتمتعه بالبقاء ، كفيل بتمكين الوجود للأميرين الآخرين .

* * *

لهذا . . . ما أن باشر النفوذ الغربى سلطته في رقعة الشرق الإسلامى . منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حتى ابتداء يعمل على تخلف المسلمين ، وعلى تنفيس الحقد الصليبي .

وليس له هنا طريق آخر لتحقيق هذه الغاية ، سوى تناول « مادة التوجيه » المحلية وجعلها غير صالحة . . . ولم يكن هناك في توجيه الشرق الإسلامى سوى : الإسلام ، والتراث الإسلامى الذى خلفه المسلمون في شرح إسلامهم . . .

- فإفساد الإسلام والتراث الإسلامى إذن ، غرض أول للمستعمر الغربى
- واختار وسيلة لذلك فيما أبرزه من المفارقة بين الغرب والشرق ، من تقدم الأول وتأخر الثانى .

• وابتدأ « العلم » وابتدأت « الدراسة » هناك تبحث عن أسباب هذه « المفارقة » ، وتركزت الأسباب أخيراً ، في المقابلة بين المسيحية والإسلام . . . المسيحية دين المتقدمين ، والإسلام دين المتخلفين ١١

وهناك قام بعض المسلمين ينادى باتباع الغرب فيما وصل إليه من حضارة

صناعية وفكر طبيعي ... ولكن لا يكون هذا الاتباع مشراً للشرق الإسلامى ،
إلا إذا اتخذ موقفاً من الإسلام يُقرِّبه من المسيحية ١١
وعلى أساس هذا التقريب قامت حركة السيد د أحمد خان ، فى الهند التى سماها
د تجديداً ، وقامت حركة أخرى بعدها ، هى حركة ميرزا غلام أحمد ، أخذت
طابع الدين والعقيدة وقصدت هاتان الحركتان إلى د تأويل ، ما
فى الإسلام بما يخالف المسيحية ، وعلى الأخص ما يدعو إلى الاحتفاظ
بـ الشخصية الإسلامية ، وباستقلال الجماعة الإسلامية . وطاوع المستعمر
الغربي هاتين الحركتين بوسائل مختلفة ، لأن فى نجاحهما بين المسلمين
ما يحقق له تحويل مادة د التوجيه ، فى العالم الإسلامى إلى مادة غير صالحة .
لكن الإسلام ، بعد قيام هاتين الحركتين لم يُقَضْ عليه ، وأيضاً
لم يزل بين المسلمين من يفهم الإسلام على الوجه الصحيح ، ويؤمن به إيماناً
قويماً... فقام جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده الشيخ محمد عبده ، ليدفعا حملة
التشويه عن الإسلام ، وليواجهوا المستعمر وجهاً لوجه .

* * *

ومن هنا كانت مقاومة الاستعمار مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برد التحريف
الذى قُصد توجيهه للإسلام ، من المستعمرين وأعدائهم فى البلاد الإسلامية .
وبهذا نشأ فى التفكير الإسلامى — منذ النصف الثانى من القرن التاسع
عشر — اتجاهان :

- أحدهما : للملاة الاستعمار الغربى فى د تقريب الإسلام من المسيحية ،
أو فى تبديله إلى توجيه دينى يرضى عنه المستعمر .
- والثانى : لمقاومة هذا التقريب أو هذا التبديل ، مع الدعوة إلى احتفاظ
المسلمين بإسلامهم كما يصوره القرآن والسنة ، وإلى إعادة تماسك الجماعة
الإسلامية ، والسعى إلى استقلالها ، وعدم انصهار المسلمين فى غيرهم .

وبانتهاء القرن التاسع عشر تم تبلور هذين الاتجاهين ، وعرفت أسسهما
في العالم الإسلامي ، وأصبح لكل منهما أتباع وأنصار .

* * *

جاء القرن العشرون ، واستمرت أيضاً الثانية في اتجاه التفكير الإسلامي ،
ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم « التجديد » ، بينما عرف الاتجاه الآخر
باسم « الاتجاه الإصلاحى » ، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية .

● فاتجاه التجديد : سار في طريق خدمة الاستعمار الغربى - ولكن عن غير
قصد مباشر - على نحو ما سار الانجاء المعاون له في النصف الأخير
من القرن الماضى . لحركة « التجديد » في الفكر الإسلامى التى ظهرت
في الشرق الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ، تعتبر « تقليداً » للدراسات
الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين . ثم أضيف إلى هذا التقليد
فيما بعد - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بعد أن تهيأ الجو في الشرق
الإسلامى للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين - ترديداً للفكر
الإلحادى المادى الغربى ، وهو التفكير الوضعى والماركسى .

ودراسة المستشرقين للإسلام قامت أولاً بوحى من الكنيسة الكاثوليكية
خاصة ، للانتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيم تعاليمه ، حرصاً على
مذهب « الكشلكة » من جانب ، وتمويصاً عن الهزائم الصليبية في (تحرير)
بيت المقدس من جانب آخر ، ثم تبنى الاستعمار الغربى هذه الدراسة
في الجامعات العربية نفسها ، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى
الشرق الإسلامى في صورة كتب تؤلف وترسل إلى طلاب الثقافة ،
أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامى يدعون أو يعانون على الدراسة .

هناك ، ثم يمنحون من الألقاب العلية ما يتمكنون بها من الظفر بوظيفة التوجيه في السكليات النظرية بالجامعات الحديثة في الشرق الإسلامي .

• أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية : منذ بداية القرن العشرين ، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ « محمد عبده » ، كما قام بها في الهند فيلسوف الباكستان « محمد إقبال » .

وهكذا ، نجد أن الاستعمار الغربي له صله وثيقة بالفكر الإسلامي ، منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى الآن . . .

- سواء في خلق ، أو معاونة ما يسند من اتجاه
- أو في إثارة ما يقاومه من اتجاه آخر .

* * *

والفكر الإسلامي نفسه في هذه الفترة — التي تبلغ الآن قرناً كاملاً ، هو مرآة لهذين الاتجاهين . ولذلك كان عنوان الكتاب الذي تقدم له :

« الفكر الإسلامي الحديث ، وصلته بالاستعمار الغربي » .

وسيعرض الكتاب من أجل ذلك :

• لحركة السيد « أحمد خان » وحركة « ميرزا غلام أحمد » في القرن التاسع عشر كحركتين مماثلتين للاستعمار الغربي ، كما يعرض لحركة « جمال الدين الأفغاني » وحركة « محمد عبده » في القرن التاسع عشر نفسه كحركتين مقاومتين للاستعمار .

• ثم يعرض فكر « التجديد » منذ بداية القرن العشرين : كفكرة « بشرية القرآن » ، وفكرة « الإسلام دين لا دولة » ، من اتجاه الاستشراق ، وفكرة « الدين خرافة » ، وفكرة « الدين مخدّر » ، من الاتجاه الإلحادي المادي .

• كما يعرض لحركة تحديد المفاهيم الإسلامية ، التي قام بها في الهند
«محمد اقبال» .

* * *

وقد قصدت بهذا الكتاب بيان السبيل ، لمن يحرص في الشرق الإسلامي .
على الاستقلال في التفكير وفي السياسة ، من مفكرى الإسلام وزعماء
السياسة بينهم . وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذي يدعوننا إليه ،
لأن في سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلة ، والدعوة إلى التخلف . وإنما
هو سبيل الشرق الذي يريد أن يتحرر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه
على أن يبقى متخلفاً .

لم أعرض استنتاجاً ، وإنما عرضت حركات قامت ... عرضت أحداثاً
وقعت . والأحداث أقوى في التوجيه ، لأنها من التاريخ والتاريخ
هو حياة الأشخاص والأمم ، ومعبد الطريق أمام الإنسان وجماعته ،
عند السير نحو المستقبل .

دكتور محمد البرهى

القاهرة في ٥ من ذى الحجة سنة ١٣٧٦ هـ
٣ من يولية سنة ١٩٥٧ م

فَنايَحَت

الاستعمار الغربي يتسلل الى العالم الاسلامي :

في بداية منتصف القرن التاسع عشر - وعلى التحديد في سنة ١٨٥٧ م :

• تمّ للإنجليز الاستيلاء على الهند سياسياً ، وانتقلت سلطة الحكم رسمياً من شركة الهند الشرقية (التي تأسست في ٣١ ديسمبر سنة ١٦٠٠ م ، والتي انضمت إلى شركة أخرى جديدة في سنة ١٦٨٩ م) إلى التاج البريطاني . وذلك بذلك إحدى الدول الإسلامية الكبرى التي قامت في مستهل القرن السادس عشر الميلادي ، وهي دولة المغول في الهند أو الدولة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك) مؤسس هذه الامبراطورية الإسلامية في آسيا الوسطى . أما الدولتان الأخريان إذ ذاك ، فهما : الدولة الصفوية في إيران ، ودولة الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى وشرقي أوروبا .

• كما تم في السنة نفسها - وهي سنة ١٨٥٧ م - استيلاء الفرنسيين على الجزائر كلها إلى الصحراء ، بعد أن ابتدأوا غزوها سنة ١١٣٠ م .

• ومن قبل هاتين الدولتين الاستعماريتين - إنجلترا وفرنسا - احتلت هولندا في بداية القرن السابع عشر جزر الهند الشرقية (اندونيسيا) ، عن طريق شركة الهند الهولندية التي تأسست في سنة ١٦٠٢ م . وذلك بعد ما ضاع استقلال البرتغال بإعلان ملك أسبانيا ضمها إلى بلاده في سنة ١٥٨٠ م ، تلك الدولة التي لعبت طريق الاستعمار الغربي المسيحي في وسط آسيا وشرقيها : في الهند وفي إندونيسيا سنة ١٥١١ م ، والتي حصل ملكها من البابا اسكندر على صك رسمي بأن البرتغال د سيدة بحار العرب والعجم والهند والحبشة ، ١١
فبعد قرنين ونصف ، أي منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي إلى النصف

الثاني من القرن التاسع عشر، تمكن الاستعمار الغربي المسيحي من السيطرة سيطرة تامة على المسلمين في وسط آسيا وشرقها ، واتخذ له نقطة ارتكاز رئيسية في إفريقيا ، كما تمكن من مد نفوذه إلى قلب العالم الإسلامى ومركزه الرسمى في منطقة الشرق الأدنى . وبذلك طوّق العالم الإسلامى من الشرق والغرب ، وسلط الأعباء ودسائسه على بقية التجمعات الإسلامية الأخرى بين هذين الطرفين . فوهنت هذه التجمعات ، وانحل عقدتها ، وسقط بعضها إثر بعض تحت نفوذ المستعمر الغربى . وما جاءت الحرب العالمية الأولى وانقضى أجلها ، حتى أصبح العالم الإسلامى كله تحت نفوذ هذا المستعمر ١

العالم الإسلامى فى نظر الغرب المستعمر :

نشرت جريدة « المؤيد » فى تمام القرن التاسع عشر (١٣١٧هـ) ، ترجمة لمقال كتبه « هانوتو » المستشرق الفرنسى ومستشار وزارة الاستعمار الفرنسية ، يصف فيه المسلمين وعقيدتهم ، ويضع المقترحات الضرورية فى نظره لتوجيه سياسة فرنسا فى مستعمراتها الإفريقية الإسلامية تحت العنوان التالى :

« قرأصبحنا اليوم اراء الاسلام والمصالة الإسلامية »

وكان مما جاء فى هذا المقال :

« اخترق المسلمون أبناء آسيا شمال القارة الإفريقية بسرعة لاتجارى ، حاملين فى حقائبهم بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) . ثم تراموا بها على أوروبا . ولكنهم وجدوا فى نهاية انبعاثهم هذا مدينة يرجع أصلها إلى آسيا ، بل أقرب فى الوصلة إلى المدنية البيزنطية مما حملوه معهم ، ألا وهى المدنية الآرية المسيحية . ولذلك اضطروا إلى الوقوف عند الحد الذى إليه وصلوا ، وأكروهوا على الرجوع إلى إفريقية حيث ثبتت أقدامهم أحقاباً متعاقبة . ولكن لا يزال الهلال ينتهى طرفاه : من جهة بمدينة القسطنطينية ، ومن أخرى ببلدة فاس

في المغرب الأقصى ، معانقا بذلك الغرب كله .

« . . . في تلك البقعة الإفريقية التي أصبحت مكرماً للإسلام ، جاءت الدولة الفرنسية لمباغتته . جاء القديس لويس — الذي يقتنى إلى أسبانيا بوالدته — ليضرم نيران القتال في مصر وتونس ، وتلاه لويس الرابع عشر في تهديده الإمارات الإفريقية الإسلامية . وعاود هذا الخطر نابليون الأول ، فلم يوفى إلى تحقيقه الفرنسيون إلا في القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا على دولة الإسلام التي كانت لا تثنى في متابعة الغارات على القارة الآفريقية ، فأصبحت الجزائر في أيديهم منذ سبعين عاماً ، وكذلك القطر التونسي منذ عشرين عاماً .

« . . . إذن فقد صارت فرنسا بكل مكان في صلة مع الإسلام ، بل صارت في صدر الإسلام وكبده ، حيث فتحت أراضيها وأخضعت لسلطانها شعوبه وقامت تجاهه مقام رؤسائه الأولين ! وهى تدير اليوم شؤنه وتجيى ضرائبه ، وتحشد شبابه لخدمة الجنديّة ، وتتخذ منهم عساكر يذبون عنها في مواقف الطعان ومواطن القتال !

« إن شعباً جمهورى المبادئ (شعب فرنسا) يبلغ عدد نفوسه أربعين مليوناً ، لا مرشد له إلا نفسه : لا عائلات ملوكية فيه يتنازعن الحكم ، ولا رؤساء يتناولون الرياسة بطريق الوراثة — هو الذى تقلد زمام إدارة شعب آخر لا يلبث أن ينمو حتى يساويه في العدد ، وهو ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة ، والمتبع لتقاليد وعادات غير التي نعوها ونحترمها . . . هو الشعب الإسلامى السامى الأصل ، الذى يحمل إليه الشعب الآرى المسيحى الجمهورى الآن ملح المدنية وروحها ! !

« ليس الإسلام فينا: اخلفنا فقط ، بل هو خارج عنا أيضاً . . . قريب منا في «مراكش» . تلك البلاد الخفية الأسرار ، التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الأبد في الغموض

والاشتباه ! قريب منا في دطر ابلس الغرب ، ، التي تتم بها المواصلات الأخيرة بين مركز الإسلام في البحر الأبيض المتوسط وبين الطوائف الإسلامية في باطن القارة الأفريقية ! قريب منا في مصر ، ، حيث تصادمت معنا الدولة البريطانية فصادمنا إياها في الأقطار الهندية ! وهو موجود وشائع في د آسيا ، ، حيث لا يزال قائماً في بيت المقدس وناشراً أعلامه على د مهد الإنسانية مقر المسيح ، ، وبحسب أنصاره وأشياعه في قارات الأرض القديمة بالملايين ! وقد انبعثت منه شعبة في بلاد الصين فانتشر فيها انتشاراً هائلاً ، حتى ذهب البعض إلى القول بأن العشرين مليوناً من المسلمين الموجودين في الصين لا يلبثون أن يصيروا مائة مليون ، فيقوم الدعاء لله مقام الدعاء د لساكياموني ، ! وليس هذا بالامر الغريب ، فإنه لا يوجد مكان على سطح الأرض إلا واجتاز الإسلام فيه حدوده منتشراً في الآفاق !!

د فهو الدين الوحيد الذي أمكن اتتحال الناس له زمراً وأفواجا وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إلى التدين به كل ميل إلى اعتناق دين سواء ! ففي البقاع الإفريقية نرى المرابطين وقد أفرغوا على أبدانهم الحلل البيضاء ، يحملون إلى الوثنيين من العبيد العارية أجسامهم من كل شعار قواعد الحياة ومبادئ السلوك في هذه الدنيا ، كما أن أمثالهم في القارة الآسيوية ينشرون بين الشعوب الصفر الألوان قواعد الدين الإسلامي ! ثم هو — أى هذا الدين — قائم الدائم ثابت الأركان في أوربا عينا ، أعنى في الآستانة العلية ، حيث عجرت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذي يحكم منه على البحار الشرقية ويفصل الدول الغربية بعضها عن بعض شطرين !!

د وخلاصة القول أن جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة واحدة ، بها يدبرون أعمالهم ويوجهون افكارهم إلى الوجهة التي يبتغونها . وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به أشياء تتحرك بحركته وتسكن بسكونه . ومتى

اقربوا من الكعبة : من البيت الحرام ، من زمزم الذى ينبع منه الماء المقدس ، من الحجر الأسود المحاط بإطار من فضة ، من الركن الذى يقولون عنه إنه سره العالم ، وحققوا بأنفسهم أمنيتهم العزيزة التى استحثهم على مبارحة بلادهم فى أقصى مدى من العالم للفوز بجوار الخالق فى بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحية الدينية فى أفتدتهم ، فتهاقتوا على أداء الصلاة صفوفا . . . وتقدمهم الإمام مستفتحاً العبادة بقوله : « بسم الله » ، فيعم السكوت والسكون وينشران أجنحتهما على عشرات الألوف من المصلين فى تلك الصفوف ، ويملا الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : « الله أكبر » ، ثم تعنو جباههم بعد ذلك خائلين « الله أكبر » بصوت خاشع يمثل معنى العبادة !!

ولا تظنوا أن هذا الإسلام الخارجى الذى تجمعه جامعة فكر واحد، غريب عن إسلامنا (فى تونس والجزائر) ولا علاقة له به ، لأنه وإن كانت البلاد (الإسلامية) التى تحكمها شعوب مسيحية ليست فى الحقيقة بـ (دار إسلام) وإنما هى (دار حرب) ، فإنها لا تزال عزيزة وموقرة فى قلب كل مسلم صحيح الإيمان ! والغضب لا يزال يحوم حول قلوبهم كما تحوم الأسد حول قفص جلست فيه صغارها ، وربما كانت قضبان هذا القفص ليست متقاربة ولا بدرجة من المتانة تمنعها عن الدخول إليهم من بينها !

د يؤخذ بما تقدم أن جرائم الخطر لا تزال موجودة فى ثنيات الفتوح وطى أفكار المقهورين الذين أتعبتهم النكبات التى حافت بهم ، ولكن لم يثبط همهم . نعم ليس لمقاومتهم رؤساء يديرون هذه المقاومة ، ولكن رابطة الإخاء الجامعة للأفراد العالم بالإسلامى بأسره كافلة بالرياسة . . . فى مسألة علاقتنا مع الإسلام تجد المسألة الإسلامية والمسألة الدينية والمسائل الداخلية والخارجية شديدة

الاتصال بعضها ببعض ، وهذا ما يجعل حلها صعباً ومتعزراً — كما سنبينه، (١) ١١

قد «هانوتو» يعرض — في هذه المقدمة لمقاله الطويل — لثلاثة عناصر رئيسية :

أولاً : أن ما لدى المسلمين من معرفة وثقافة هي بعض بقايا تمدن البيزنطيين (يونان الشرق) وليست ثقافة أصيلة ابتدعوها ١

ثانياً : أن رسالة فرنسا بين المسلمين الذين خضعوا لسلطوتها هي (ملاح المدنية وروحها) ، التي يحملها شعب آري مسيحي جمهوري إلى شعب إسلامي سامي الأصل . . . له تقاليد وعادات تصاير عادات وتقاليد المسيحيين الآريين ١

ثالثاً : أن المسلمين الذين وقعوا تحت سيطرة النفوذ الفرنسي ليسوا منقطعي الصلة عن بقية المسلمين في الخارج ، بل تربط بعضهم بعضاً رابطة قوية . وديار المسلمين التي تحتلها فرنسا يعتبرها المسلمون القاطنون فيها والخارجون عنها دار حرب ، وليست «دار إسلام» . . . ولذا فالخطر موجود في الداخل والخارج ١١

هذه الروح التي تجلت عند هذا المستشرق الفرنسي ، هي نفس الروح التي يحملها المستعمر الفرنسي والإنجليز والهولندي في نظراته إلى المسلمين في آسيا وإفريقية ، وفي توجيهه إياهم ، وفي سلوكه معهم . . . وهي : ليست للمسلمين أصالة في الثقافة ، فليست لهم قيمة ذاتية ١

ولذا يجب على المسلمين أن ينتقلوا إلى الحضارة الأوروبية الآرية المسيحية ١١ ويجب على شعوب أوروبا المسيحية الآرية أن تتعاون فيما بينها على دفع الخطر الإسلامي الكامن ضمن الوحدة الإسلامية : الفكرية ، والروحية ، والفائنية ١

ولا يغفل «هانوتو» هنا أن يذكر — أو يتذكر — بواثع الحروب الصليبية في القرون : الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر ، فيقول :
« وهو - الإسلام - موجود وشائع في آسيا ، حيث لا يزال قائما في بيت المقدس وناشرا أعلامه على (مهد الإنسانية ومقر المسيح) » ١
فأهداف الحروب الصليبية قديما تركزت في استرداد بيت المقدس من المسلمين البرابرة (١) ، ولا يزال مما يزعم الغرب الآرى المسيحى الآن بقاء لواء الإسلام منتشرا على « مهد الإنسانية » ١١ وهذا لا يقل خطراً على الغرب عن اجتماع المسلمين ونطقهم جميعاً في لحظة واحدة قائلين : « الله أكبر » ، إذا ما اتجهوا لعبادة الله سبحانه وتعالى ١١

وهذا تتضح سياسة الاستعمار في الشرق الإسلامى . . .
لأنها سياسة تقوم على إضعاف المسلمين . . . في أسلحتهم أولاً وبالذات ١١

وسائل الاستعمار لإضعاف المسلمين في أسلحتهم :
وسائله لذلك تنحصر في توجيه الفكر الإسلامى نحو تحقيق هذه الغاية ،
وقد برز هذا التوجيه في صورتين تتم كلتاهما عن هذه الغاية :

• الصورة الأولى : قيام بعض مفكرى المسلمين بحركة تقدمية في الإسلام :

تبغى تقرير سلطة المستعمر وتثبيت ولايته على المسلمين من الوجهة الإسلامية . أو بعبارة أخرى تبغى عدم تحديه ومعارضته ،
سواء في مباشرة سلطته على المسلمين ، أو إدخاله ما يسميه بنظم الإصلاح الحديثة بينهم .

• الصورة الثانية : قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإيراد الخلافات

المذهبية : وتأكيد الفجوات والشغرات ، بين طوائف المسلمين وشعوبهم ،

من الوجهة الشعوبية ، أو الجغرافية ، أو نظام الحكم . . . مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوّهاً وينحرف بها عن أهدافها الأصلية ! وذلك كله بالإضافة إلى تمجيد القيم المسيحية ، والحضارة الغربية ، والنظام السياسي ، والسلوك الفردي للشعوب الغربية ! !

• وفي مقابل هاتين الصورتين : برز اتجاه إسلامي فكري آخر وهو حركة المقاومة للاستعمار الغربي : سواء في مظهره السياسي أو فيما يستبطنه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين . وهذا اتجاه يمتدّ كرد فعل مباشر لتوجيه الاستعمار الغربي للتفكير الإسلامي في صورتيه السابقتين .

ويدخل في هذا الاتجاه الأخير : تلك المحاولة الفكرية لتجديد المفاهيم الإسلامية ، بغية الملاءمة بينها وبين تطور الحياة وأحداثها المتلاحقة ، حتى تطبيع سلوك هذه الشعوب أفراداً وجماعة بطابع إسلامي . . . كذلك المحاولة التي قام بها الشيخ محمد عبده في مصر ، ومحمد إقبال في الهند .

وبذلك يكون الاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية قد خلق اتجاهين فكريين متقابلين :

• اتجاهها للحماية . . .

• واتجاهها آمر لمقاومتها .

اتجاه حماية الاستثمار
أو
الاتجاه الفكري للممائي

مفكرون من المسلمين ...

مع الاستعمار

ذكرنا أن الاتجاه الفكري المائل للاستعمار اتخذ صورتين :

● صورة محلية : نشأت وتبلورت داخل الشعوب الإسلامية ... أنشأها ونماها مفكرون من المسلمين أنفسهم .

● وصورة أخرى تكوّنت في الخارج : قام بها القساوسة الغربيون، وأصحاب الدراسات الشامية اللغوية والدينية التي عنيت بدراسة العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل) وما يتصل بهما من فروع علمية في الجامعات الغربية . وهاتان الصورتان ليستا منفصلتين إلا في ظاهر الأمر فقط ... وواقع الحال أن الصلة بينهما وثيقة ، وأن إحداها تعتبر مرآة للآخرى ، أو أن إحداها تعتبر عاملاً محرّكاً والآخرى نتيجة لها .

ومن المفكرين المسلمين الذين يمثلون الصورة الأولى من هاتين الصورتين : الزعيم الإسلامي في الهند ، السيد «سپر أحممر خا» . كما يمثلها من العقائد الإسلامية التي جدّت — كأثر لتوجيه الاستعمار الغربي — مذهب القاديانية والاصميرية في الهند أيضاً .

والدعوى التي ادعاها السيد أحمد خان باسم الإصلاح والتقدمية تعتبر مقدمة وتمهيداً لنشأة القاديانية ، تلك العقيدة التي تفرع عنها فيما بعد ، ذلك المذهب الذي يعرف بالاحمدية .

● حركة السيد «سپر أحممر خا»^(١) :

تذكر مجلة «العروة الوثقى» — للسيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وقد

(١) ١٧ أكتوبر سنة ١٨١٧ - ١٨٩٨ م . وله مؤلفات : « حياة محمد » سنة ١٨٧٠ ، و« تفسير القرآن » ١٨٨٠ - ١٨٩٥ إلى سورة الكهف ، وتفسير الإنجيل وقد سماه : « بيان الكلام » سنة ١٨٦٢

صدر العدد الأول منها في ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ و انتهت بالعدد الأخير وهو الثامن عشر في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ — في أحد أعدادها وصفاً لهدف الحركة التقدمية التي قام بها السيد أحمد خان في الهند فتقول :

د . . لما استقرت أقدامهم — الإنجليز — في الهند وألقوا به عصاهم ، وحيث آثار السلطنة التيمورية (نسبة إلى تيمورلنك مؤسس دولة المغول في القرن السادس عشر الميلادي) ، نظروا إلى البلاد نظرة ثانية فوجدوا فيها خمسين مليوناً من المسلمين ، كل واحد منهم مجروح الفؤاد بزوال ملكهم العظيم ، وهم يتصلون بملايين كثيرة من المسلمين شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً . وأحسوا أن المسلمين ماداموا على دينهم ، وما دام القرآن يتلى بينهم ، فحال أن يخلصوا في الخضوع لسلطة أجنبي عنهم ، خصوصاً إن كان ذلك الأجنبي خطف الملك منهم بالخديعة أو المكر تحت ستار المحبة والصدقة ! فطفقوا — الإنجليز — يفتشون بكل وسيلة لتوهين الاعتقاد الإسلامي ، وحلوا القسوس والرؤساء الروحانيين على كتابة الكتب ونشر الرسائل ، محشوة باللعن في الديانة الإسلامية ، مفعمة بالشتائم والسباب لصاحب الشريعة — برآه الله بما قالوا . فأتوا من هذا العمل الشنيع ما تنفر منه الطباع ، ولا يمكن معه لذي غيره أن يقيم على أرض تنتشر فيها تلك الكتب ، وأن يسكن تحت سماء تشرق شمسها على مرتكبي ذلك الإفك العظيم !

دوما قصدتم بذلك إلا توهين عقائد المسلمين ، وحملهم على التدين بمذهب الإنكليز ! هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أخذوا في تضيق سبل المعيشة على المسلمين وتشديد الوطأة عليهم والإضرار بهم من كل وجه : فضربوا على أيديهم في الأعمال العامة ، وسلبوا أوقاف المساجد والمدارس ، ونفوا علماءهم وعظماءهم إلى جزيرة داندومان ، رجاء أن تفيدهم هذه الوسيلة ،

- إن لم تقدم الأولى - في ردّ المسلمين عن دينهم بإسقاطهم في أغوار الجهل بعقائدهم حتى يذهلوا عما فرضه الله عليهم !

د قلنا خاب أمل أولئك الحكام الجائرين في الوسيلة الأولى ، وطال عليهم الأمد في الاستفادة من الثانية ، نزعوا إلى تدبير آخر في إزالة الدين الإسلامي من أرض الهند أو إضعافه ، لأنهم لا يخافون إلا من المسلمين أصحاب ذلك الملك المنسوب والحق المسلوب ! فاتفق أن رجلا اسمه د أحمد خان بهادور- لقب تعظيم في الهند ، كان يحوم حول الإنكليز لينال فائدة من دينهم ، فعرض نفسه عليهم وخطا بعض خطوات الخلع دينه ، والتدين بالمذهب الإنجليزى 11 وبدأ الأمر بكتابة كتاب (١) يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرّفين ولا مبذّلين ، لينال بذلك الولي عندهم ثم راجع نفسه فرأى أن الإنجليز لن يرضوا عنه حتى يقول : إني نصراني ، وأن هذا العمل الحقير لا يؤتى عليه أجراً جزئياً ، خصوصاً وقد أتى بمثل كتابه ألوف من القسس والبطارقة ، وما أمكنهم أن يحوّلوا من المسلمين عن الدين أشخاصاً معدودة ! فأخذ طريقاً آخر في خدمة حكاه الإنجليز : بتفريق كلمة المسلمين وتبديد شملهم ، فظهر بمظهر الطبيعيين الدهريين ، ونادى بأن لا وجود إلا للطبيعة العمياء ، وليس لهذا السكون إله حكيم- « إن هذا إلا الضلال المبين ... » ، وأن جميع الأنبياء كانوا طبيعيين لا يعتقدون بالإله الذي جاء به الشرائع - « نعوذ بالله » ، ولقب نفسه بالطبيعي . وأخذ يفرى أبناء الأغنياء من الشبان الطائشين ، قال إليه أشخاص منهم ، تملصا من قيود الشرع الشريف وسعيا خلف الشهوات البهيمية ! فراق لحكام الإنجليز مشروبه ، ورأوا فيه خيراً وسيلة لإفساد قلوب المسلمين . فأخذوا في تعزيزه وتكريمه ، وساعدوه على بناء مدرسة في « عليكرة » ، وسموها مدرسة

(١) اسمه : « بيان الكلام » أخرج في سنة ١٨٦٢ ، وفسر فيه الإنجيل

«المحمديين» ، لتكون فخاً يصيدون به أبناء المؤمنين ليربوهم على أفكار هذا الرجل «أحمد خان بهادر» ،

«وكتب «أحمد خان» تفسيراً (١) على القرآن الكريم ، لحرف الكلم عن مواضعه وبدل ما أنزل الله

«وأنشأ جريدة باسم «تهذيب الأخلاق» ، لا ينشر فيها إلا ما يضل عقول المسلمين ، ويوقع الشقاق بينهم ، ويلقي العداوة بين مسلمي الهند وغيرهم — خصوصاً بينهم وبين العثمانيين . وجهر بالدعوة لخلع الأديان كافة ، لكن لا يدعو إلا المسلمين !! ونادى : الطبيعية الطبيعية ، ليوسوس للناس بأن أوربا ما تقدمت في المدنية ، وما ارتفعت في العلم والصناعة ، وما فاقت في القوة والاقتدار ، إلا برفض الأديان ، والرجوع إلى الغرض المقصود من كل دين — على زعمه — وهو : بيان مسالك الطبيعة . . . قد افترى على الله كذباً !!

«ولما كنا بحيال الدين في الهند — في سنة ١٨٧٩ — أحسنا من بعض ضعاف العقول اغتراراً بترهات الرجل وتلامذته ، فكتبنا رسالة في بيان مذهبهم الفاسد وما ينشأ عنه من المفاسد ، وأثبتنا أن الدين أساس المدنية وقوام العمران . وطبعنا رسالتنا في اللغتين الهندية والفارسية (اسمها : الرد على الدهريين) .

«هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوربا ، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ، ولا تنقص حيمته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويفدى مصلحتها بروحه . أما أحمد خان وإصحابه ، فإنهم كما يدعون الناس لنبدن الدين ، يوفون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون على النفوس تحكيم الأجنبي فيها ،

(١) عمل في هذا التفسير من سنة ١٨٨٠ إلى ١٨٩٥ م وانتهى فيه إلى سورة الكهف

ويجتهدون في نحو آثار الغيرة الدينية والجنسية . . . لا لأجر جزيل ولا شرف رفيع ، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد . وهكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب : بالخشة والدناءة ، بعد الكفر والوندقة ، ١١ (١)

ويقول السيد جمال الدين الأفغانى فى عدد آخر من أعداد هذه المجلة (٢) :

« . . . من هذا - من أسباب السياسة الأوربية - ما سلك الإنجليز فى الهند لما أحسوا بخيال السلطنة يطوف على أفكار المسلمين منهم ، لقرب عهدهما بهم ، وفى دينهم ما يبعثهم على الحركة إلى استرداد ما سلب منهم ، وأرشدتهم البحث فى طبائع الملل إلى أن حياة المسلمين قائمة على الوصلة الدينية ، ومادام الاعتقاد المحمدى والعصية المليية سائدة فيهم فلا تؤمن بعثتهم إلى طلب حقوقهم . فاستهوا طائفة من يتسمون بسملة الإسلام ويلبسون لباس المسلمين ، وفى صدورهم غل ونفاق وفى قلوبهم زيف وزندقة ، وهم المعروفون فى البلاد الهندية «بالدهريين والطبيعيين» ، فاتخذهم الإنجليز أعواناً لهم على إفساد عقائد المسلمين ، وتوهين علاقتهن التعصب الدينى ليطغشوا بذلك نار حيتهم ، ويبددوا جمعهم ، ويمزقوا شملهم . وساعدوا تلك الطائفة على إنشاء مدرسة عليكرة ، ونشر جريرة لبث هذه الأباطيل بين الهنديين ، حتى يعم الضعف فى العقائد ، وتهن الصلات بين المسلمين ، فيستريح الإنجليز فى التسلط عليهم . . . » ١١

فحركة السيد أحمد خان ، كانت تقوم على الافتتان بالعلم الطبيعى والحضارة الغربية المادية ، كما يفتتن فى عصرنا الحاضر بعض المفكرين بما يسمى «العلم» Science وبالمركبات الحضارية التى قامت عليه . والافتتان بالعلم الطبيعى أو بالطبيعة كما يقال يودى إلى خفة وزن القيم الروحية والمثالية ، وهى القيم التى تقوم عليها رسالة الأديان السماوية التى يمثلها الإسلام أوضح تمثيل . وقد بصير الافتتان بهذا

العلم الطبيعي إلى إنكار كل قيمة أخرى بما لا يشاهد في الطبيعة ويدرك بالحواس الإنسانية . ومن هنا ربط السيد جمال الدين الأفغاني بين إلحاد السيد أحمد خان ومذهبه الدرعي أو الطبيعي — مع بقاء انتسابه إلى الإسلام ، ونعته بالإلحاد... رغم ما كان يكرره (السيد أحمد خان) من القول من أنه يدافع عن الإسلام ، وأنه ينبغي أن يوجد طريقاً للسلم المعاصر : يوفق فيه بين لإسلامه وتقبله الحياة المصرية التي قامت إثر نهضة العلم الطبيعي !!

وقد نهج السيد أحمد خان في تفسيره للقرآن الكريم ، على تطبيق آياته على أساس طبيعي ، مما يناقض تماماً القول بالمعجزات وخوارق العادات . ولهذا جعل « النبوة » غاية تحصل وتكتسب عن طريق الرياضة النفسية ، فهي غاية إنسانية طبيعية ، وطريقها طريق إنساني غير خارق للعادة ! ولكنه مع ذلك يقر " ختم الرسالة الإلهية ببعثة المصطفى عليه السلام .

وفي شرحه لآيات القتال ، أضعف من فرضية « الجهاد » في الوقت الحاضر . كما أنه في الآيات الأخرى الخاصة بـ « أهل الكتاب » ، عبر في غير ابلس عن توهين الفجوة بين أهل الكتاب من جانب والمسلمين من جانب آخر !! وطلب التعاون بين المسلمين والغريبيين ، ودعا إلى ما أسماه « إنسانية الأديان » ، أى المعنى الإنساني العام الذى تدعو الأديان السماوية إلى اعتباره وحفظه ! وهو ما يشبه اليوم فكرة « العالمية » ، التى تقبناها اليهودية الرأسمالية والشيوعية الدولية ، وقد كانت من قبل تلقبُ بالفكرة « الماسونية » ! وفى هذه الفكرة تنمى كل الفوارق بين الأوطان والقوميات والأديان والمذاهب !!

ولم يكن السيد أحمد خان داعية فقط لهذا التجديد ، أو هذه التقديمية فى الإسلام ، وإنما كان كذلك صحفياً ومؤلفاً ، ومدرسا ومشرفا على كلية

علية^(١) دينية (الكلية الانجليزية الشرقية المحمدية) ، خرجت الكثير من شباب الهند التقديمين ، وتحولت الآن إلى « الجامعة الإسلامية » ، في الهند بعد تقسيم سنة ١٩٤٨ م ، وفيها تدرس المسيحية بالعناية التي يدرس بها الإسلام ، مع أخذ حظ وافر من العلوم الحديثة والنظم الجامعية الغربية (الإنجليزية) .

ولهذا كان للسيد أحمد خان نفوذ سياسي تربوي ، يقرن بزعمه التجديدية الدينية ، التي أثرت بدورها فيما بعد في خلق المذهب « القادياني » .

• المذهب القادياني :

بقيت تعاليم السيد أحمد خان وآرائه ذات طابع إصلاحى ، ولم تصطبغ بصبغة العقيدة والمذهب الروحى ، فهما بلغت من التأثير فسيفساق معها مجال الروح الإسلامية الصحيحة ، حيث تظهر وتعمل عملها في تحديد العلاقة بين المسلمين وبين المستعمرين الصليبيين الغربيين الذين يطالبونهم بالولاء ١١ أدرك الإنجليز ذلك ، وأحسوا مع نشاط السيد أحمد خان وأثر تعاليمه في خلق جماعة بين المسلمين تتشكك في القيم الإسلامية ، وتنزل مواطنها ومنهم على عقيدتها من المسلمين منازل الخصومة الفكرية ، فتفرق الكلمة وتبعد مشكلة الاستعمار الأجنبي عن أن تكون موضوعاً من موضوعات هذه الخصومة ولو إلى حين — أدركوا وأحسوا أنهم بحاجة إلى تعديل في الروح الأصيلة وفي موقفها من غير المسلمين ، على أن يكون هذا التعديل — أو يصبح — مذهباً وعقيدة له سمة الإيمان والاعتقاد ، بدلا من سمة الفكر والمنطق ، بذلك أصبح الفجوة بين المسلمين أعمق وأطول مدى ١١ فإذا كان هذا التعديل لصالح الاستعمار فسيجد أعواناً من المسلمين أنفسهم على المسلمين ، وتلك حالة مرغوبة

(١) تسمى الكلية الإنجليزية الشرقية المحمدية ، وقد افتتحت في مايو سنة ١٨٧٥ م

فيها لاطمئنان الاستعمار على مصالحه حيثئذ فترة طويلة ، إلى أن يجدّ حامل آخر أقوى من الدين نفسه يجمع الكلمة المفرقة . ويُنسب الخصومة في المذهب ، والانجاء الفكري . فقامت القاديانية (١) ، وسجل هذا المذهب رسمياً في سنة ١٩٠٠ م . وله أتباع في البنجاب وأفغانستان وإيران . واسان حال هذه العقيدة د مجلة الأديان - The Review of Religions ، بالإنجليزية ، التي تصدر كل شهر مرة في قاديان منذ ١٩٠٢ م . وصاحب هذا المذهب - وهو ميرزا غلام أحمد - ألف كتاباً سماه د براهين الأحمديّة ، وخرج الجزء الأول منه سنة ١٨٨٠ م ... وفي هذا الجزء ادعى المؤلف أنه د المهدي ، ا

ويختلف هذا المذهب مع الإسلام الأصيل في جملة مسائل :

• منها أنه يقول : إن عيسى هاجر بعد أن بعث من موته الظاهري - إلى كشمير في الهند ، لينشر تعاليم الإنجيل في البلاد ، وإنه توفي بعد أن بلغ من العمر ١٢٠ سنة . وإن قبره لم يزل موجوداً هناك ا ويدعى ميرزا غلام أحمد أنه د المهدي ، ويذكر أنه حل فيه عيسى ومحمد علي السواء ، فهو نبي ا

• ومن المسائل أيضاً التي يفترق فيها الإسلام الصحيح عن القاديانية : مسألة د الجهاد في سبيل الله . فليس الجهاد في نظرهما هو اللجوء إلى العنف باستخدام أدوات الحرب ضد غير المؤمنين ، وإنما هو وسيلة سلبية للإقناع .

وهكذا عمل القاديانية في هاتين المشكلتين - على هذا النحو - على تقريب شدة الخلاف بين المسيحية والإسلام ، أو دمجوا أحدهما في الآخر ا ثم من جهة أخرى ، أعلنوا لإبطال الجهاد المعروف على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين ا وتبعاً لرأيهم السابق أوقفوا العمل بمدلول هذه الآيات الكريمة :

(١) نسبة إلى ميرزا غلام أحمد القادياني (من قاديان بإقليم البنجاب) ، توفي سنة ١٩٠٨ م

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ، بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدي القوم الظالمين » .

« إنما وليكم الله ، ورسوله ، والذين آمنوا - الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » .

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين » .

ويقول دأبو الحسن الندوى ، من كبار علماء الهند في كتيب له ، عنوانه :
« القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام » :

« ... قد تحقق علماً وتاريخياً أن القاديانية وليدة السياسة الإنجليزية . فقد أُم بريطانيا وأقلقها حركة المجاهد الشهير السيد الإمام دأحمد بن عرفان الشهيد ، (١٨٤٢ م) وكيف ألب شعله الجهاد والفداء ، وبث روح النخوة الإسلامية والحاسة الدينية في صدور المسلمين في الربع الأول من القرن التاسع عشر المسيحي ، وكيف التفّ حوله وحول دعاته آلاف المسلمين ، كانت منهم الحكومة الإنجليزية في الهند مصاعب عظيمة ، وكانوا موضع اهتمامها . ثم رأت دعوة السيد دجمال الدين الأفغانى « تنتشر في العالم الإسلامى - كل ذلك رأتها الحكومة الإنجليزية ودرسته ، وعرفت أن طبيعة المسلمين طبيعة دينية ، فالدين هو الذى يثيرها ، وأن المسلمين لا يؤتون إلا من العقيدة والإقناع الدينى ، وما يكون له طابع دينى . واقتنعت أخيراً بأنه لا يؤثر فى المسلمين وفى اتجاههم مثل ما يؤثر قيام رجل منهم باسم منصب دينى رفيع ويجمع حوله المسلمين ويخدم سياسة الإنجليز ، ويؤمنهم من جهة المسلمين وغائلتهم ! وفى شخص د ميرزا غلام أحمد القاديانى ، الذى كان مضطرب الأفكار

والعقيدة ، وكان طموحاً إلى أن يؤسس ديانة جديدة ويكون له أتباع ومؤمنون .
ويكون له مسجد واسم في التاريخ مثل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم - وجد
الإنجليز وكيلاً لهم يعمل بين المسلمين لمصلحتهم . ولم يزل يتدرّج في التجديد
إلى المهدوية ، ومن المهدوية إلى المسيحية ، ومن المسيحية إلى النبوة ، حتى تمّ
ما أُراده الإنجليز . وقام القادياني بدوره وبما كلف به خير قيام ، وحماه الإنجليز
ويمكنوه من نشر دعوته . وحفظ القادياني هذه اليد ، وعرف الفضل للإنجليز
في ظهوره . وقد صرّح في بعض كتاباته بأنه غرس غرسه المستهجرة الإنجليزية ،
كتب ذلك في التماسه الذي قدمه إلى حاكم مقاطعة البنجاب الإنجليزي في ١٤ فبراير
سنة ١٨٩٨ م ، وجاء نصه في كتاب : « تبليغ رسالته » ، من المجلد السابع لمير قاسم
على القادياني . وقد ذكر في مؤلفاته بكل صراحة — بل بكل وقاحة — ما يدين
به الحكومة الإنجليزية من الولاء والوفاء ، وما قدّم لها من خدمة مشكورة !
ولذلك ترجمته (لقد قضيت معظم عمري في تأييد الحكومة الإنجليزية واضرتها) .
وقد ألغت في منع الجهاد وجوب طاعة أولى الأمر الإنجليز من الكتب
والنشرات ما لوجع بعضه إلى بعض للأخمين خزّانة ١ وقد نشرت جميع هذه
الكتب في البلاد العربية ، ومصر والشام وكابل) ، (١) ١١١

ويقول « أبو الحسن الندوي » في موضع آخر :
« وبقيت الجماعة القاديانية في عهد مؤسسها وبعده معزلة عن جميع الحركات
الوطنية وحركة التحرير والجلاد في الهند ، صامتة بل شامته — لما دهم العالم الإسلامي
من رزايا ونكبات على يد المستعمرين الأوروبيين وعلى رأسهم الإنجليز ١١ مقتصرة
على إثارة المناقشات الدينية ، والمباحثات حول موت المسيح وحياته ونزوله ،
ونبوة ميرزا غلام أحمد ، بما لا اتصال له بالحياة العامة ، والمسائل

(١) من كتاب : « تزيان القلوب » ص ١٥ — تأليف ميرزا غلام أحمد القادياني

الإسلامية ، والحركات التي كانت مظهراً للغيرة الإسلامية والشعور السياسي في هذه البلاد .

ويقول أيضاً :

« إن القاديانية تفسر في العالم الإسلامى الفوضى الفكرية ، وعدم الثقة بمصادر الإسلام الصميمة ومراجعته وسلفه ، وتقطع صلة هذه الأمة عن ماضيها وعن خير أيامها وأفضل رجالها ، وتفتح باب الأدعياء والمتطفلين على مصراعيه ، وتسمي الظن بقوة الإسلام وحيويته وإنتاجه ، ونيلس المسلمين من مستقبلهم » ١١

الصحفية :

وانشقت القاديانية - بعد نشأتها بقليل - إلى شقين ، وتفرع عنها ما يعرف باسم « الأحمدية » ، أو « جماعة لاهور » . وزعيم هذا الفرع : « خواجه كمال الدين » ، وهو مولاي محمد علي . ولهذا الفرع نشاط كبير في الخارج ، في آسيا وأوربا . وقد انتهى مولاي محمد علي من ترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزية في سنة ١٩٢٠م ، وألف كتابه : « الإسلام » في ١٩٣٦م . ويبلغ عدد الأحمدية نحو نصف مليون ، منهم ستون ألفا في الهند .

والفرق بين « القاديانية » الأصلية وبين هذه الشعبة التي تعرف باسم « الأحمدية » ، أو باسم « جماعة لاهور » ، أن هذه الشعبة تنظر إلى « ميرزا غلام أحمد » مؤسس المذهب على أنه مصلح ديني فقط ، بينما تنظر إليه القاديانية على أنه نبي مرسل .

وفي كتاب « حقيقة النبوة » لميرزا بشير أحمد الخليفة الثاني : أن « غلام » أفضل من بعض أولي العزم من الرسل (ص ٢٥٧) ١ وفي صحيفة الفضل (المجلد الرابع عشر -

٢٩ أبريل سنة ١٩٢٧م) : أنه كان أفضل بكثير من الأنبياء ، ويمكن أن يكون أفضل من جميع الأنبياء ١ وفي صحيفة الفضل (المجلد الخامس) : « لم يكن فرق بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتلاميذ ميرزا غلام أحمد ، إلا أن أولئك رجال البعثة الأولى وهؤلاء رجال البعثة الثانية ، ١ وفي عدد ٩٢ بتاريخ ٢٨ مايو سنة ١٩١٨ م : من الفضل (المجلد الثالث) : « ميرزا هو محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مصدق القرآن الكريم : اسمه أحمد ، ١١

* * *

وبمساعدة الإنجليز للحركة التقدمية التي قام على الدعوة إليها سير د أحمد خان ، ، وكذا للذهب القادياني الذي أسسه د ميرزا غلام أحمد ، ، شهدت الهند الإسلامية أو شهد العالم الإسلامي كله فرقة أخرى في التوجيه والعقيدة بين المسلمين ، كما شهد مظهراً فكرياً إسلامياً تبناه الإنجليز لمصلحة الاستعمار الغربي . إذ لا شك أنه عمل عقل إنساني انطوى على محاولة جديده طويلة المدى ، صعبة المركب ، لتغيير اتجاه الجامعة الإسلامية إلى ما لم تألفه ، وإلى غير ما ذرج عليه اعتقادها .

المستشرقون... والاستعمار

الصورة الثانية من صورتي اتجاه حماية الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية : يحكيها عمل المستشرقين ، وتصوّراتهم للإسلام وشرحهم لمبادئه ، وبعضهم لخلافات المسلمين الماضية ، وخلقهم خلاقات أخرى لا يلتفت إليها المسلم ، بعد ما صهر الاسلام علاقته بأخيه المسلم ، وكون منها وحدة عديدة الحلقات والروابط .

وينطوي عمل الدارسين للإسلام من المستشرقين على نوعين رئيسيتين .

- النزعة الأولى : تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية ، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوربي والرضاء بولايته .
- النزعة الثانية : الروح الصليبية في دراسة الإسلام ، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي ، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة .

النزعة الأولى :

أما مظهر النزعة الأولى فيتنجلى :

أولا : في إضعاف القيم الإسلامية الدينية

وثانيا : في تمجيد القيم الغربية المسيحية .

- إضعاف القيم الإسلامية : عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه ثلثنا يضعف في المسلم تمسكه بالإسلام ، ويقوّى في نفسه الشك فيه كدين ؛ أو على الأقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة .

فهذا مرباه ، الفرنسي ... يصور عقيدة التوحيد في الإسلام بأنها عقيدة تؤدي إلى حيرة المسلم ، كما تحطّ به كإنسان إلى أسفل الدرك ١ على حين أن عقيدة التوحيد مزينة الإسلام ، وآية على أنه الرسالة الكاملة الواضحة الخالق الكون في كونه . كما أنها الطريق السليم والوحيد إلى رفع شأن الإنسان وتكريمه ، لأن صاحب هذه العقيدة لا يخضع في حياته لغير الله ، ولا يتوجه في طلب العون إلى غير الله سبحانه وتعالى .

ولكن رينان يقول ، متحدثاً عن عقيدة القدر والاختيار :

« المسائل الأساسية في كل دين هي التي تربط بالقدر ، والمغفرة ، والحساب . وهي كلمات ثلاثة مصبوغة بصيغة دينية تلقى في النفس الاعتقاد بوعورة المسلك في تفهمها ، مع أنها من الأمور التي ينبغي الوقوف عليها والعلم بها مهما صعب منالها وتعذر مراقبها . إن الدين هو الوسيلة التي تمهد للإنسان طريق الوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو بعبارة أخرى الوسيلة في وقوف المخلوق بين يدي الخالق . وإذا تقرر ذلك ، فهل الخالق بقدرته المطلقة يودع في نفس المخلوق استعداداً للعمل بمقتضى إرادته السرمدية ، بحيث لا يجحد عما تأمره به هذه الإرادة ؟ أم للإنسان متى تم خلقه إرادة خاصة يعمل بحسبها ، واختياراً مستقلاً لا يستمدّ من اختيار أسمي منه ؟ وهل للإنسان الذي خلقه الله وسواه إرادة مطلقة من نفسه ، وتصرفه مطلق في ذاته ؟ أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدر الربانية القابضة على زمام الكون ، والمسببة لوجوده فيه ؟ »

« وفي دائرة هذا البحث ، تنحصر الخلاصات الدينية والفلسفية التي لم يوفق دين من الأديان ولا مذهب فلسفي إلى حسمها بكيفية يقتنع بها الإدراك ويرضاها العقل . مع أن البحث فيها لإصابة هذا الغرض السامي لم يكن بالأمر الحديث ، إذ طالما بحث فيها فلاسفة الأقدمين فلم يجدوا لها حلاً ، وكان حظهم منها كحظ فلاسفة المتأخرين وعلماهم ١

« وغاية ما عرف منذ الأخصر السابقة إلى الآن ، أنه وجد مذهباً تهاطرا
فيما بينهما العقائد البشرية من تلك الوجهة المهمة : فالأول منهما يقول بتناهي
الربوبية في العظمة والعلو وجعل الإنسان في حضيض الضعف ودرك الوهن ،
وينهب الثاني إلى رفع مرتبة الإنسان وتخويله حق القرى من الذات الإلهية
بما فطر عليه من إيمان وإرادة وبما أتاه من أعمال صالحات وحسنات .

« والنتيجة الطبيعية للاعتقاد بمذهب الفريق الأول هي تحريض الإنسان
على إغفال شئون نفسه وبث القنوط في فؤاده وتشيط همته وإيهان عزمته ،
بينما تسوقه نتيجة الاعتقاد بمذهب الفريق الثاني إلى ميدان الجلاد والعمل وتلقى
به في غمرات التنافس الحيوى . ومن الأمثلة على الفريقين : البوذية الذين يدينون
بدين يقضى عليهم بالتجرد - إذ من قواعده أن الإنسان والكون يفنيان في الذات
الإلهية ، وقدماء اليونان الذين يدينون بدين من قواعده تشبيه الإله بالإنسان
في أوصافه المادية ويقضى عليهم هذا الدين بالعمل والحياة لاعتقادهم بأن
الإنسان أو « البطل » يمكنه أن يصير في عداد الآلهة بحسناته وخيراته .

« وقد ظهرت على أطلال العالم القديم بعد خمسمائة عام من انقضائه دياتان :
إحداهما ربانية ، والثانية بشرية - تمثلان ذينك المذهبين المتناقضين ، ولكن
بتلطيف في التناقض . . . أما الأولى (الديانة الربانية) : فهي الديانة المسيحية
الوارثة بلا واسطة آثار الآريين^(١) ، والمقطوعة الصلات بالمرّة مع مذهب السامية ،
وإن كانت مشتقة منه وغصناً من دوحته . ومن خصائص هذه الديانة (المسيحية)
ترقية شأن الإنسان بتقريبه من الحضرة الإلهية . على حين أن الديانة الثانية
(البشرية) : وهى الإسلام ، المشوبة بتأثير مذهب السامية ، تنحط بالإنسان إلى
أسفل الدرك ، وترفع الإله عنه في علاء لا نهاية له .

(١) أليست البوذية ديانة الآريين ؟

« هذان الميلاق المختلفان يظهران ظهوراً واضحاً فى الاعتقاد الأساسى لسكككك
الدياكتين : وهو أصل الألوهية . أما المسيحى : فيذهب فى هذا الأصل إلى الثالث ،
أى أن الإله الأب أوجد الإله الابن واتصل الاثنان بصلة هى روح القدس ،
وعليه فيكون يسوع المسيح لها وبشراً . . هذا الثالث السرى ، المشتقة أصوله
من ضرورة إله بشرى يمحو ذنب الجنس البشرى ويفديه من الخطيئة التى اقترفها
يرفضه المسلم الذى يعتقد بوحداية الرب ، ويتمسك بهذا الاعتقاد تمسكاً شديداً
حيث يقول : لا إله إلا الله ١١

« غير أن إدراك المسيحيين من هذا القليل هو أخف وأعلى وأجلب للثقة ،
إذ هو يحملهم على إتيان الأعمال التى تقر بهم إلى الله حيث الوسائط بينهم
وبين ذاته العلية موصولة ، فى حين أن المسلمين تجعلهم دياتهم كمن يهوى
فى الفضاء بحسب ناموس لا يتحول ولا يقبّل ولا حيلة فيه سوى متابعة
الصلوات والدعوات والاستغاثة بالله الأحد الذى هو مستودع الآمال ١
ولفظه الإسلام معناها : الاستسلام المطلق لإرادة الله ، ١

« ترى الدياكتين ، أو بعبارة أخرى المديكتين : المسيحية والإسلامية ، إحداهما
يأزاء الأخرى ، وتتصل الاثنان بعضهما ببعض من حيث المنشأ العام لها . إذ هما
مشتقتان من الأصول اليونانية والسامية ، ومنهما استمدتا جانباً من العقائد
والمذاهب والآداب . فهما إذن متداخلتان من وجوه عدة ، ولكن مسافة الخلاف
بينهما شاسعة فى الحقيقة : من حيث البحث فى القدرة الإلهية والحرية البشرية ، (١) ١١

كتب هذا رينان فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان يظن أن العقلية
العلمية أو الطريق العلمى الذى تدعى العقلية العربية المعاصرة أنه من مفاخر القرن
العشرين ، لأنها تزعم أنهم لا تخضع فى بحث المسائل وإصدار الأحكام لأثر حزب

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ٤٠٧ : ٤٠٩

أو مذهبي أو عاطفي ، أو نحو ذلك بما يتأثر بها الإنسان العادي أو الهدائي في أحكامه . كان يظن أن هذا القرن العشرين لا يصنّفه تصوير مثل تصوير رينان للتثليث المسيحي مرة ، وللتوحيد الإسلامي مرة أخرى ١١ ولكن مجلة « The Muslim World » ،^(١) تردّد هذا المعنى في شرح آية : « إلى الله المصير » ، فتقول ما ترجمته :

« إن إله الإسلام متكبر جبار مترفع عن البشرية يطلب أن يسير العابد نحوه ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع يتودّد للناس ، فظهر في صورة بشر . وذلك هو الإله الابن ! فمقيدة التثليث في المسيحية قرّبت الإنسان من الإله ، وأعطته نموذجاً رفيعاً واقعياً في حياته يسعى ليقترّب منه ... أما عقيدة التوحيد فباعدت بين الإنسان والإله ، وجعلت الإنسان مقشّماً من شدة الخوف منه ، ولَمَن جبروته وكبريائه ، !

وهذا مبدأ « الزكاة » . . . يفسره مستشرق على النحو الآتي :

« إن الأموال المادية - في نظر الإسلام - هي من أصل شيطاني نجس ، ويحلّ للسلم أن يتمتع بهذه الأموال شريطة أن يطهرها ، وذلك بإرجاع هذه الأموال إلى الله » ،^(٢) ١١

ويظهر أن هذا الشارح أخذ من قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها . . . » - أن الأموال نجسة في أصلها ، وإذن فالزكاة وسيلة تطهيرها ، وبذلك فهم التطهير فهماً حرفياً أو حسياً ١١

وهذا الفهم الذي ذكره صاحب هذا الكتاب لمعنى الزكاة هنا ، وبالتالي لموقف الإسلام من المال على أنه رجس ، يردّده غيره من المسيحيين القائلين على الدراسات الإسلامية في الوقت الحاضر . ففي العدد رقم ٨٠ للسنة الثامنة والثمانين

(١) عدد أكتوبر سنة ١٩٥٥ ، التي يصدرها دكتور Cray مدير مؤسسة Harford

لدراسات الدينية والفرقية بالولايات المتحدة الأمريكية

(٢) كتاب : دراسة عن الإسلام في أفريقيا السوداء : مؤلفه فيليب فونداي

لتصحيفة «The Montreal Star» بتاريخ ٥ أبريل سنة ١٩٥٦م ، تحدث أب دومينيكانى مقيم في مصر - وكان يقوم بإلقاء محاضرات عن علم الكلام الإسلامى بجامعة مونتريال - عن النظرة الإسلامية في الحياة فقال : «إن المسلمين يتجنبون الناس الذين يشتغلون بالمال ، ويعتبرونهم أقرب للكلاب منهم للبشر ، ١١

ومثل هذا التصور لموقف الإسلام من المال ، في شعب كالشعب الأمريكى مآدى للنزعة ، يسمى الإسلام والمسلمين أيما إساءة .

ويشرح الاستشراق المبدأ الإسلامى في الزوجية - وهو مبدأ «قوامة الرجل على المرأة» - بفكرة التفوق «Superiority» ، ويجعل منه أمانة على نظرة الإسلام إلى وضع كل من الرجل والمرأة في الحياة ، فهو يسمو بالرجل إلى ذوى الرفعة بينما يهبط بالمرأة إلى هاوية الضعة ١١ أما «طاعة» المرأة للرجل فتعرض على أنها نوع من الإذلال ، وسبب لفرض الرق والعبودية على نصف البشرية . . . إلى غير ذلك مما يترتب على هذا الشرح المفرض ١١

ويقترض اللورد كرومر في كتابه «مصر الحديثة» : أن الرجل المسلم يتمسك بالإسلام أشد من تمسك المرأة المسلمة بالإسلام ١ ويعمل هذا الافتراض - على أنه ظاهرة في الحياة الإسلامية - بأنه يرجع إلى اختلاف وضعيه كل من الرجل والمرأة في الإسلام ، على النحو المشار إليه من قبل .

ويشرح المستشرقون مبدأ الإسلام في «عدم قبول المسلم لولاية الأجنبي» ، بفكرة عدم التعاون مع الشعوب الأخرى ، أو بفكرة النفرة من رئاسة غير المسلم ولو كان ذا كفاية وأهلية للرئاسة والتوجيه أكثر من المسلمين أنفسهم ١ أما «الجهاد» فهو عندهؤلاء فكرة الاعتداء نفسها ، أعطاهها الإسلام صبغة شرعية ودينية ، كي يدفع بها المسلم لمهاجمة غير المسلم في وقت أمن فيه على نفسه وعرضه وماله إنما فكرة الغدر أو تشجيع العدوان ولهذا الشرح أثر سيئ إلى أقصى حد .

في علاقة الشعوب الغربية بالمسلمين ، وفي تصورهم لحياة المسلم وأهدافه في الحياة .
وهكذا يرى القوم في مبدأ «عدم زواج المسلمة بغير المسلم ، فكرة العنصرية
القائمة على تمييز الشعوب بعضها على بعض ، بدافع العصبية الكريمة أو بدافع
الغرور ، دون أن يكون هناك مبرر واقعي أو منطقي لهذا التمييز !!

وفكرة « العودة إلى القرآن الكريم ، التي نادى بها ابن تيمية . وتابعه
فيها غيره المصلحون من بعده لدفع ما ساد من عصبية جاهلية للذاهب الكلامية
والفقهية ، وما ترتب على ذلك من انقسام المسلمين إلى طوائف انقساماً واضحاً !
نادى ابن تيمية بها تطبيقاً لقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله
وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » . وهذه
الفكرة ترمى في نظره : أولاً إلى عدم تحكم الخلافات المذهبية والشروح العديدة
المختلفة لتعاليم الإسلام من ظاهرية وباطنية وصوفية وفقهية — إلى غير
ذلك في توجيه المسلمين ، وترى ثانياً إلى العودة إلى صفاء التعاليم الإسلامية
وبساطتها قبل تعقيدها بالشروح المفروضة أو القائمة على تعسف وعدم استقامة
في تخريجها ... وبهذا وذاك يمكن للجماعة الإسلامية أن تعود إلى الوحدة
أو على الأقل إلى التماسك أو عدم التضارب في الآراء والسياسة !

ولكن المستشرقين عندما وقفوا على هذه الفكرة ورأوا أثرها الإيجابي في
حياة الجماعة الإسلامية المقبلة لو سارت في طريقها الصحيح المرسوم لها ، مالوا
بها عن هذا الطريق ، وشرحوها بأن معنى العودة إلى القرآن وإلى عصر الصحابة
الأول رضوان الله عليهم هو الرجوع إلى الحياة البدائية التي كانت للجماعة
الإسلامية الأولى — فهي عندهم ليست سوى جماعة بدائية ! ثم تراهم ينكرون
على من يقول بهذه الفكرة أن يدعو إلى الإصلاح : إذ الإصلاح في نظرهم هو

التطور . هو الأخذ بأساليب المدنية الحديثة والقوانين المعاصرة وأساليب الحكم الحديث ، فإذا طلب لإنسان العودة إلى العهد البدائي والأساليب البدائية باسم الإصلاح ، فهو إما مدّفع للإصلاح ، أو غير فاهم لمعنى الإصلاح !!

* * *

وإذا ترك أصحاب الدراسات الإسلامية من المستشرقين دائرة شرح المبادئ الإسلامية بما يحرّفها ويشوّه هدفها على هذا النحو ، فإنهم يتركونها إلى جانب آخر رئيسي : في الحياة الإسلامية وفي صلات المسلمين بعضهم ببعض . . . لأنهم يتركّزون هذه الدائرة لينتقلوا إلى مجال العلاقات بين الشعوب الإسلامية ، ليذكروا الفقرة القائمة وليشيروا أسباباً أخرى للقطيعة وعدم الاتصال : فيتحدثون عن الكرد والعرب في العراق ، وعما بين الجنسين من فوارق في تصور الحياة وفهم العقيدة والأمان القومي ، وعلى هذا النحو يتحدثون عن المفارقات بين العرب والبربر في شمالي أفريقيا ، وبين سكان الشمال وسكان الجنوب في السودان ، وبين السنة والشيعة في بغداد أو في إيران والبلاد الإسلامية الأخرى . وعلى الأخص يتحدثون عن العداء بين شعب الجزيرة العربية — وما يسود فيها من مذهب محمد بن عبد الوهاب من جانب ، وشعبي العراق وإيران — وما يسود فيهما من اتجاه شيعي من جانب آخر . . . يتحدثون عن الفجوة بين الحكومات والسياسات في الدول الإسلامية . . . الخ الخ

وإذا أكدوا ذلك باسم علم الاجناس ، أو باسم طبيعة الشعوب ، فإنهم يخلقون هوة أخرى في الإسلام باسم تباين البيئة الجغرافية والعوامل الثقافية القديمة للشعوب الإسلامية ، فالإسلام في نظرهم ليس واحداً وإنما هو متعدّد !! كان واحداً أيام الفترة البدائية — هكذا يقولون — التي نزل فيها الوحي ، وتوقف فيها المسلمون عن الشرح وسلموا أمرهم لمبدأ « التفويض » ، وركزوا جهودهم للإيمان والطاعة !!

ولكن بعد أن تدخل المسلمون بالشرح ، وأدخلوا ثقافتهم القديمة ونزواتهم الموروثة في شرح القرآن وتعاليم الإسلام ، لم يعد الإسلام ديناً واحداً ... بل هو ديانات إسلامية متعددة 11 وكلها ديانات ليس لها فقط الطابع الإسلامي ، بل لها الاعتبار الديني الإسلامي كذلك : فهناك إسلام الهند ، وإسلام تركيا ، وإسلام البربر في شمالي أفريقيا ، وإسلام مصر ، وإسلام الملايو ولانديونيسيا ، وإسلام الصحراء الكبرى وإفريقية السوداء . . . وكل إسلام يختلف عن الآخر ، ولكل اعتباره . والجميع مسلمون ، وأفهامهم في الإسلام أفهامٌ صحيحة ، إذ كلهم أخذ بالمصادر الإسلامية وآمن بالرسالة المحمدية . . . هكذا يستطرد منطقهم 11

وفي هذا الشرح يدخل - بجانب إيجاد ثغرات وجنرات بين المسلمين بعضهم البعض - عامل آخر : وهو عامل التأثير بالمسيحية وبالانحياز المسيحي . فكثير من العلماء المسيحيين يرون أن المسيحية دين فردي أو دين شخصي ، أي أنه يتكيف حسب الفرد ويتأثر بشخصه . أي ليست المسيحية ديناً يتكون من مبادئ ، وإنما هي شعور فردي وإحساس شخصي بالأصول المقدسة . إن الوحي المسيحي ليس كتاباً يتلى ويشرح ، بل هو «عيسى» نفسه تُستحضر صفاته ويقتدى به في نفس المؤمن بالمسيحية 1 واستحضار صفات عيسى يختلف في نفس المؤمنين حسب اختلافهم في إدراك هذه الصفات ، وحسب اختلافهم في تحديدها . فالمسيحية - لأنها إحساس وشعور فردي - ليست واحدة في التصور والتبعية ، ومع ذلك فالمؤمنون بعيسى جميعاً مسيحيون مهما اختلفوا فيما بينهم 11

وبهذا التصور للمسيحية ، تأثر هؤلاء في الحكم على الإسلام ، بالإضافة إلى الرغبة في إضعاف القيم الإسلامية وتفريق المسلمين . ولذلك لم يروا أن تاريخ الجماعة الإسلامية هو تاريخ لعلاقة المسلمين في أزمته المختلفة بالإسلام ، الذي تحدت أصوله واستقرت مبادئه بانهاء الوحي المحمدي : «اليوم أكملت لكم دينكم

وأنتم عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً... ، ولم يفهموا أن الزمن الذي يمرّ بالمسلمين هو زمن يمرّ على علاقتهم بالإسلام، وليس على الإسلام كدين وكرسالة من رسالات السماء .. بل جعلوا الإسلام نفسه يتطور ، ويضيف جديداً إلى مبادئه بمرور الزمن ، تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية . ومن هنا ينصحون المسلمين بعدم التمسك بالماضي البعيد أو القريب في تاريخ الإسلام ، وإنما عليهم أن يصوغوا الإسلام صياغة جديدة ، ويبلوروه في صورة تلائم المدنية الإنسانية القائمة ، إذ ما صلح للماضي لا يصلح للحاضر ، لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بظروف العهد الذي وليا المدنية الإسلامية في تطورها ، هي التي تلي على المسلمين تكييف الإسلام ، ومعنى ذلك أن الإسلام الأول - ومنه فهم المسلمين الأول للقرآن - قد انتهى اعتباره ، والزمن وحده هو العامل الأساسي في صياغة الإسلام صياغة جديدة ، وفي جعل المسلمين يسايرون المدنية الحديثة ، بما فيها من قانون ومثل عليا للحياة ونظم للحكم وأسس لبناء الجماعة وعلاقة الشعوب بعضها ببعض ! والإسلام كدين ليس مبادئه إلاذن ، بل هو مجرد نزعة إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه !!

وكما أن الإسلام ليس واحداً ، إنما هو متعدّدٌ حسب تعدد شعوبه وحسب اختلاف العوامل الثقافية التي تأثر بها مسلّبو هذه الشعوب في فهم القرآن ، كذلك هو متعدّدٌ حسب طوائف المسلمين : فهناك إسلام المتصوّفة وإسلام الفقهاء ، ومتعدّدٌ حسب مصادره فهناك : إسلام القرآن الذي يختلف عن إسلام الحديث والسنة ! ويجب أن يمنع الاعتبار للجميع ، مع ما قد يكون - وكثيراً ما يكون - بين بعضها بعضاً من اختلاف يصل إلى درجة التناقض ، إذ أن جميع هذه الأنواع من الإسلام "حقائق تاريخية سجلها التاريخ للمسلمين في صلتهم بدينهم وهو الإسلام !

وهاتان الفكرتان : وهما فكرة تجدد الإسلام تبعاً لأحداث الزمن وتوقيت بعض أحكامه ومبادئه ، وفكرة تعدده كديانات حسب الشعوب المؤمنة به أو حسب طوائفه ومصادره - فكرتان لها كثير من السيادة والسلطان على اتجاه كثير من المسلمين اليوم في مصر وعاج مصر في البلاد الإسلامية . وبأن من تأثيرهما على متعلبي الشرق الإسلامى أن وجدنا عدداً من المشتغلين بعرض الثقافة الإسلامية يروج لها ، ويدعو إليها بطرق متعددة .

وتكليف المستشرقين الإسلام على أنه نزعة ووحية إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه ، يستتبع أيضاً إبعاد الإسلام عن مجال علاقات الأفراد بعضها ببعض في نظام عام ، يعبر عنه بالدولة أو الأمة أو الحكومة . ولو وجد اليوم بين الكتاب المسلمين من يقرر أن الإسلام بعيد عن أن توجد فيه هيئة للإرشاد الديني توفرت على دراسة الإسلام ، لأنه دين شخصي لاهيمنة فيه لشخص على شخص آخر - لو وجد هذا النوع من الكتاب لم يكن إلا مردداً لفكرة دعا إليها الاستعمار ونسربت من الفهم المسيحي بوساطة بعض الدارسين للإسلام من المستشرقين !

● إن فكرة إبعاد الإسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد . . . من

وحى الاستعمار !

● وإن فكرة توقيت الجهاد بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته ، أو فكرة إلغائه اليوم . . . فكرة استعمارية !

● وإن فكرة أن الظروف الدولية تدعو المسلم إلى الولاء لغير المسلم وإلى رضائه بحكومته . . . فكرة استعمارية !

● وإن فكرة أن الإسلام نفسه يتجدد ويخضع لعامل الزمن في تطوره . . . فكرة استعمارية !

وتستتبع هذه الفكرة عدم التقيد بتعاليم الماضى جملة في تشكيل الحاضر !

• وإن فكرة أن الإسلام - كدين - يتعدد بتعدد شعوبه وأجناسه
وتعدد مصادره . . . فكرة استعمارية !

• وإن فكرة أن الإسلام دينٌ فردي شخصي لا يصحّ أن يتدخل
في علاقات الأفراد بعضهم ببعض . . . فكرة مسيحية استعمارية !

وهي تستتبع ما يقال من وجوب الفصل بين ما يسعى ديناً وبين ما يسعى دولة !
• وإن تأسيس مبدأ الإسلام في عدم زواج المسلبة بغير المسلم على فكرة
العنصرية ، ومبدأ الجهاد في سبيل الله على نزعة الميل إلى الاعتداء والغزو ،
ومبدأ قوامة الرجل على المرأة في الأسرة على فكرة التفوق الجنسي . . . وأمثال
ذلك - من صنع الاستعمار ، وأثره من آثار التمهيد للرضاء بحكمه ، بعد ضياع
الشخصية الإسلامية ، وصهر مجموعة الشعوب الإسلامية فيما يسمى « بالعالمية »
أو الإنسانية الدولية !!

* * *

هذا بعض ما كان : من شأن إضعاف القيم الإسلامية والتأسيس من التضامن
والتشكّل الإسلامي ، كظهر من مظهرى النزعة الأولى في الفكر الإسلامى
في صلاته بالاستعمار الغربى ، وهى نزعة تُمكن للاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية .

أما المظهر الآخر لهذه النزعة ، وهو مظهر تمجيد القيم الغربية المسيحية
في الفكر الإسلامى الحديث نتيجة لصلته بالاستعمار الغربى : فالسبيل إلى الوقوف
عليه ما نراه من إبراز التفوق الغربى في الصناعة ، وزيادة الدخل الخاص
والعام الناشئ عن هذا التفوق . . . تلك الزيادة التى ترتب عليها رفع مستوى
المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الغربيين !

هذا التقدم الصناعى هو المنقذ ، أو النقطة التى يبتدىء منها الغربيون في التدليل
على رجاحة التوجيه الغربى ، وعلى سمو مقاييس الحياة الغربية في السلوك الفردى

والعادات الاجتماعية ، وعلى أصالة القيم المسيحية ، وقوة صلتها بتحرير الإنسان من الجهل والفقر والمرض ، وقوة صلتها كذلك بانطلاق الإنسان في الحياة من غير خوف أو وجل !

والحضارة المادية الصناعية . . . هي إذن عنوان هذه القيم !
ومنطق ذلك : أن تحظى المسلمين في مجال هذه الحضارة دليلٌ على تخلف الإسلام في قيمه ومبادئه ، وعلى إذلاله الإنسان ، وتقييده في السيرة في هذه الحياة طبقاً لعقيدة الجبر فيه !

ماهى القيم المسيحية ذات الأثر الإيجابي في هذه الحضارة الصناعية ؟
أين هذه المبادئ والقيم المسيحية في عرف كثير من هؤلاء العلماء الدارسين للثقافة الإسلامية ؟؟

ليست إلا « شخص عيسى » ، يستوحى منه السلوك الخلقى في هذه الحياة !
فليست هناك صلة بين المسيحية كدين وبين هذه الحضارة الصناعية الغربية المادية ، إلا أن المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحية وينتسب إلى الشعوب المسيحية !! وليست المسيحية ديناً للحضارة الإنسانية ، وإنما هى دين للسلوك الفردى في الحياة الإنسانية .

ولكن تمجيد القيم الغربية المسيحية على هذا النحو ، وهذا الربط بين علماء المسيحية الدارسين للإسلام ، والعارضين لمبادئه في الصور السابقة — أوجد صدقاً في حياة المسلمين وفي نفوس بعض الكتاب والمفكرين من المسلمين . فالحدوث عن العلم Science والطريقة العلمية ، والدعوة إلى مساهمة خطوات مقترنة بالتقليل من قيمة التراث الماضى — وهو التراث الإسلامى — ينهى عن هذا الأثر. العلم يدعو إليه الإسلام وتدعو إليه الحياة نفسها ، ولكن اقتران الدعوة إلى العلم بالعلم من قيمة الإسلام آية على أن منطق ربط الحضارة الصناعية الغربية بالقيم المسيحية أخذ طريقة في الحياة الإسلامية ، وعلى أن المقابل لهذا الربط :

وهو أن تخلف المسلمين إنما هو لتخلف مبادئ الإسلام وبنائيتها — له
وزنه وأثره في توجيه الفكر الإسلامى الصادر من المسلمين :

الزعة الثانية :

أما الزعة الثانية في دراسة الغربيين للإسلام والثقافة الإسلامية : وهي
تأكيد الروح الصليبية ، فتبضح أيما وضوح في كتابات المستشرقين الفرنسيين !
فكتاباتهم لا تنفي بحسب عن ميل لإضعاف المسلمين ، بل تنم عن حقد
على المسلمين ، وعن سخرية وتهكم برسول الله صلى الله عليه وسلم .
وبرسالته الإلهية :

نعم . . . قام أساس الاستشراق على أن الإسلام من صنع محمد ، فالإسلام
دين بشرى ! وعلى أن الرسول لفق فيه من المسيحية واليهودية ، وأنه
حرف في قلبه تعاليم هاتين الديانتين : إما لأنه لم يستطع فهمها - كما يذكر -
وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته ، ولذلك
أنكر محمد على عيسى أنه ابن الإله ، وبالتالي أنكر التثليث ، وتشبث بالتوحيد
وببشرية الرسول ! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس ، ولكن
المستشرقين يختلفون فيما بينهم في تصوير آرائهم ، وفي تقرير شروحهم لمبادئ
الإسلام . وأشدهم حدة وعاطفة وهوى جامعاً ، وحيدة عن أدب الكتابة .
فضلاً عن البعد عن الأسلوب العلمى في الدراسة والحسكة . مستشرقو
فرنسا ، ومستشرقو الكتلكة على العموم في أوروبا وأمريكا :

ولو فقتنا عن السبب لوجدناه في احتضان فرنسا للكتلكة ، وفي زعامتها
للجولات الصليبية الماضية لاسترداد بيت المقدس من البرابرة (المسلمين) !!
فروح الصليبية لم تول حية في نفوس الفرنسيين ، ولم يزالوا يصعدون عنها

في أحكامهم على الإسلام والمسلمين ، وفي معاملاتهم للمسلمين كذلك ، الخاضعين للاستعمارهم أو لسيطرتهم بوجه ما ، وفي توجيه سياستهم نحو المسلمين الخارجين عن نفوذهم !

لم أر في دراستي للاستشراق حتى الآن مسيحياً بروتستانتياً عاجل التراث الإسلامى بأسلوب الكاثوليكي ، ولا بروحه الخاقدة الجامعة !!

يقول د. كيمون ، المستشرق الفرنسى فى كتابه « باثولوجيا الإسلام » :
« إن الديانة المحمدية جذامٌ تفشى بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعاً ، بل هى مرضٌ مريع ، وشلل عام ، وجنون ذهولى يبعث الإنسان على الخول والكسل ، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ، ويدمن على معاقرة الخور ويجمع فى القبائح !! وما قبر محمد إلا عمود كهربائى يبعث الجنون فى رهوس المسلمين ، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة والذهول العقلى ، وتكرار لفظة « الله » إلى ما لا نهاية ، والتعود على عادات تنقلب إلى طباع أصيلة : ككراهة لحم الخنزير والنبيذ ، والموسيقى ، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور فى القذات . . . » (١) !!

* * *

هذا الاتجاه من اتجاهى الفكر الإسلامى الحديث فى صلتته بالاستعمار الغربى : هو الاتجاه المالى للاستعمار ، والممهد لحكمه والرضاء به ، سواء أكان من المسلمين أنفسهم أو من غيرهم . لأن تفكير غير المسلمين فى هذا الاتجاه لم يبق منفصلاً ولا بعيداً عن العقلية الإسلامية داخل البلاد الإسلامية ، بل كان أهم رافد لتبلور هذا الاتجاه نفسه من المسلمين . وإن الحديث عن الاستشراق إذن هنا حديثٌ عن خطر نفذ إلى المسلمين ، ووجد أعواناً له من أرباب الفكر

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٠٩

والقلم والعلم والسياسة في الشعوب الإسلامية . . . ويكاد يكون هو العامل.
الموجه لما نسميه بـ « الفكر الإسلامى المالىء للاستعمار الغربى » .

هناك مصدر آخر لم أشأ الحديث عنه الآن . . .

إنه كتب الرحلات التى كتبها الرحالون المسيحيون المتجولون في الديار
الإسلامية . فهذه الكتب كتبت بأسلوب تهكى ، وبروح قصصية اختراعية ،
تفدئى خيال الشعوب المسيحية الغربية والأمريكية ، ولها أثرها السلبى في
تصوير الإسلام والمسلمين - وهو أثر قوى - على هذه الشعوب !

ولم أشأ الحديث عن هذه الكتب ، لأن صلتها - كظهر دخل البلاد
الإسلامية - بالفكر الإسلامى واهية ، ولأن أغلبها غير معروف للمسلمين
حتى الآن .

اتجاه مُتَآوِمة الاستِعمارِ الغربِیِّ

مقاومة مُزدوجة

لم يستطع الاستعمار الغربي أن ينفرد بالتوجيه داخل الشعوب الإسلامية ، رغم ما بذله في سبيل تفرّده بذلك من مال وسلطة ودهاء سياسية ، وتبشير بالفكر الأوروبي وبالمسيحية ، وتأسيس للسلطين في صور شتى : في مستقبلهم ، وفي علاقتهم بـإسلامهم . . بل وجد مقاومة له ، ومعارضة لذلك الاتجاه الفكري الذي خلقه أو أوصى به .

أخذت المقاومة للاستعمار الغربي طابعا سياسيا ، ولكن قامت على توجيه إسلامي وعلى فكر إسلامي أصيلة . وتكوّن من هذا التوجيه ، وهذه الفكر الإسلامية الأصيلة معا ، ما نسميه : « بالاتجاه الفكري الإسلامي المقاوم للاستعمار الغربي » .

وكان لابد لهذا الاتجاه أن ينتقد الاتجاه الآخر المقابل له ، وينقد عناصره الفكرية : سواء من الوجهة المنطقية الإنسانية ، أم من الوجهة الإسلامية . وفي الوقت الذي يقوم فيه بالنقد كان لزاماً عليه كذلك أن يعرض خطة عملية لمقاومته ، ومقاومة الداعين له والمساعدين على الدعوة إليه .

ولذلك نرى هذا الازدواج في الدعوة إلى مقاومته : نرى نقداً نظرياً ، ومنهجاً عملياً . . . وبعبارة أخرى نرى : سياسة ، وديناً !

أما النقد النظري : فيعرض لمثالب العناصر الفكرية أو المذهبية التي تمنع الاستعمار في استعماره . . . فنرى : نقداً لحركة السيد أحمد خان ، ونقداً آخر للقاديانية ، ونقداً ثالثاً للاستشراق الغربي الذي ألبس ثوب العلم . ونرى الناقدين لهذه العناصر يضعون منهجاً فكرياً آخر لتقوية المسلمين

في معارضتهم للاستعمار ، وفي صلتهم بالإسلام وفهمهم لمبادئه ، فهما يمكنهم من السير في الحياة القائمة

● نرى د جمال الدين الأفغاني ، : يحمل على السيد أحمد خان ، وينقد اتجاهه الطبيعي قدراً مرأ في كتاب سماه : « الرد على الدهر بين » . وفي الوقت نفسه يدعو المسلمين جميعاً إلى العودة إلى القرآن الكريم ، ونبذ الخصومة المذهبية ، والرجوع إلى حال المسلمين الأول ، قبل انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه ، كما كان الراشدون رضى الله عنهم^(١) .

● ونرى د محمد إقبال ، : يهاجم القاديانية هجوماً عنيفاً من الوجهة الإسلامية والوطنية ، وفي الوقت نفسه يكتب كتابه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » ،

Re - construction of Religious Thought in Islam

ويوضح فيه محاولته لتقرير (علم الكلام) الإسلامي في صورة حديثة ، كما يوضح مزايا التعامل الإسلامية في خلق جماعة حية قوية ، ويطلب إلى المسلمين أن يفهموا الإسلام في ضوء الحياة المعاصرة ، وأن يسعوا في تكييفها وطبعها بطابع إسلامي ، بدلا من وقوفهم عند حد مفاهيم عصر الركود للبادئ الإسلامية ، تلك المفاهيم التي لم يعد التمسك بها الآن ذا أثر إيجابي في حياة المسلم المعاصرة .

د ونرى الشيخ محمد عبده ، : يهاجم الاستشراق ، ثم يضطره هذا الهجوم إلى الكتابة عن مزايا الإسلام بالنسبة للسيحية . وفي ذات الوقت يضع منهجه التربوي لفهم إسلام القرآن والسنة الصحيحة ، بدلا من إسلام المتكلمين ، وإسلام أرباب

الكتب المتأخرة التي كانت تعيش في عزلة عن الحياة العامة . وهذه الحياة العامة نفسها ، كان طابعها هو : الانقسام إلى شيع ، والتعصب ، والتقليد الضار ، والضعف السياسي والاقتصادي وسينعكس هذا كله على كتابات العصر لو عاشت فيه . ويضع محمد عبده منهجه لإصلاح الأزهر على أمل أن يدرك أهله ورواده - وهم أصحاب الثقافة الإسلامية ، الثقافة القومية الوطنية ، الثقافة الأصلية في هذا الشرق الاسلامي - رسالة الاسلام : في نفسها كبادئ . وتعاليم ، وكذا بين المسلبين كجماعة لها شخصيتها ولها هدفها في الحياة .

نرى الشيخ محمد عبده يدعو إلى القرآن والرجوع إلى عهد صدر الإسلام في طريق فهمه ، والوحدة حوله . وفي الوقت نفسه يفسر القرآن بما يعيد على أسماع المسلم صلة الإسلام بالحياة ، وانتزاع التوجيه فيها من مبادئه ، ومن خطة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحافته رضوان الله عليهم .

كان ثلاثتهم من المفكرين . . .

وكل ثلاثتهم من السياسيين أصحاب التوجيه ضد الاستعمار الغربي
لا من أصحاب السياسة الحزبية !

محمد جمال الدين الأفغاني

١٨٣٩ - ١٨٩٧

كأول مكافئ للاستعمار الغربي

جمال الدين الأفغاني ، . . . زعيم من زعماء الحركات الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، يختلف بعض الاختلاف عن زعيمين آخرين سابقين عليه هما :

- محمد بن عبد الوهاب ، . . . في القرن الثامن عشر
 - ومحمد بن علي السنوسي الكبير ، . . . في النصف الأول من القرن التاسع عشر .
- كلّ من هذين . . . عاش في الصحراء ، وإن ارتحل عنها فإلى داخل البلاد الإسلامية . وبعض هذه البلاد شديدة ببعث : في سيادة البدعة فيها ، واختلاف المسلمين إلى شيع وأحزاب ، وفي ضعف الأفراد ، واستبداد الحكومات أو حكام الولايات ، والرضا من الحياة بـ « الوسيلة والشفاعة » والاكتفاء بالعودة عن السعي الجدى في طلب الرزق أو تنمية في أو المحافظة على كرامة الجماعة أو مجدها .
- كلّ من هذين . . . لم ير في مجال نشاطه إلا « العيوب » الداخلية . فأخذ يكافحها باسم الإسلام ، وعلى أساس من الإسلام . والإسلام الذي رآه كلاهما أساساً للدهوة الإصلاحية ، هو إسلام الصدر الأول : في فهمه ، والتمسك بمبادئه ، وفي موقفهم في الحياة من أجله .

لم يعرف كلّ منهما نظم الغرب في حياة الأوربيين بعد نهضته .. لم يعرف كل منهما معرفة مباشرة حياة عملية أخرى . . . مستقيمة نوعاً ما عن حياة المسلمين . ذلك الوقت ، تسير في مكان آخر وراء بقعة العالم الإسلامي ، ويسودها صالح الأمة لا صالح الحاكم ، ويسيطر عليها صالح الأفراد جميعاً لا صالح الراعى وحده .

* * *

أما « جمال الدين » ، . . . فجانب وقوفه على عيوب الحياة الإسلامية ، رأى

رؤية مباشرة لونا إيجابياً من الحياة، خالياً من كثير من هذه العيوب والنقائص...
ارتحل أولاً في بلاد الهند، ومصر، والحجاز، وإيران، والعراق،
واستانبول — من بلاد الشرق. وارتحل ثانياً إلى لندن، وباريس، وميونخ
في ألمانيا، وبطرسبرج في روسيا — من بلاد الغرب . . .

ورحلاته هنا وهناك، كشفت له : عن ضعف في جانب وقوة في جانب آخر .
واستكانة في جانب وتحفز في جانب آخر ! وكشفت له عن أن هذا التحفز
من الجانب الآخر، إنما هو ليلتهم هذا الجانب المستكين وليدله . وليبدن
وضعه في التاريخ !

ومعرفته بالإسلام ثم وقوفه على المسيحية، أراه أن الإسلام في نفسه
أداة قوة ومنعة وعزة وسطوة، بينما مسيحية الغربيين وسيلة للضعف
والاستكانة !!

ولذا يقول :

« . . . وبعد ، فوضوح بحثنا الآن : الملة المسيحية والملة الإسلامية . وهو
بحث طويل الذيل ، وإنما نأتى فيه على إجمال ينبئك عن تفصيل . . . »

• « إن الديانة المسيحية بُنيت على المساواة والمياسرة في كل شيء ، وجاءت
برفع القصاص واطراح الملك والسلطة ، ونبذ الدنيا وهرجها . ووعظت
بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدينين بها ، وترك أموال السلاطين
للسلاطين ، والابتعاد عن المنازعات الشخصية والجنسية ، بل والدينية ! ومن
وصايا الإنجيل : من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر . ومن أخباره :
أن الملوك إنما ولايتهم على الأجساد وهى فانية ، والولاية الحقيقية الباقية على
الأرواح هى لله وحده !

• « الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب القلب والشوكة ، والاقتتاع والعزة ،
ورفض كل قانون يخالف شريعته ، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب
الولاية على تنفيذ أحكامها . فالناظر في أصول هذه الديانة ، ومن يقرأ سورة

من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريب فيه : بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا
أول ملة حربية في العالم ، وأن يسبقوا جميع الملل إلى اختراع الآلات القاتلة ،
وإتقان العلوم العسكرية ، والتبحر فيما يلزمها من الفنون : كالطبيعة
والكيمياء وجر الأثقال والهندسة وغيرها ، ومن تأمل في آية : د وأعدوا
لهم ما استطعتم من قوة ، — أيقن أن من صبح بهذا الدين فقد صبح بحب
الغلبة ، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهل له سبيلها ، والسعى إليها بقدر الطاقة
البشرية ، فضلاً عن الاعتصام بالمنعة والامتناع من تغلب غيره عليه ، ومن
لاحظ أن الشرع الإسلامي حرّم المراهنة إلا في السباق والرمية ، انكشف
له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتقرن عليها . . . (١) .

ونتيجة هذا التنقل بين البلدان في نفس جمال الدين ، مع المفارقات التي
رآها في حياة المسلمين وحياة الغربيين : هي أن تكون دعوته إلى التعجيل بحياة
إيجابية متكاملة داخل البلاد الإسلامية أقوى ، أو على الأقل تسير جنباً إلى
جنب مع الدعوة إلى مكافحة العيوب الجزئية الداخلية ، وهي عيوب نشأت
عن إهمال الإسلام بسبب ما تراكم عليه من غبار ١١

كان جمال الدين الأفغانى - لهذا الاتصال المباشر بالغربيين - يضع أمام
سامعيه - مثلاً منظوراً ، من الحياة يريد أن يصل إليه المسلمون ، ولكن عن
طريق التمسك بإسلامهم الذي أودع في كتاب الله ... وليس عن طريق ذاك
للذى شوّهته العقول المخرضة وحرّفته الألسنة الملتوية ١١

بينما كان المثل الذى يفتشده محمد بن عبد الوهاب يعيش في تاريخ الماضى :
وهو حال المسلمين الأول ، وهو كذلك ، أمل مرغاية ، يقدم عليه التابعون
للدعوة بدافع محض الاعتقاد والتصور المثالى ، أكثر من دافع الحقيقة المشاهدة ١١

وعلى هذا النحو كان موقف الفريقين : جمال الدين من جانب ومحمد ابن عبد الوهاب والسنوسى الكبير من جانب آخر ، فى الدعوة إلى مقاومة النفوذ الخارجى الاسلامى . . .

• محمد بن عبد الوهاب ، وعلى سنته محمد بن على السنوسى الكبير : كلاهما يقف فى تشكيل المسلمين ضد النفوذ الخارجى عن طريق استعراض أوصاف الكفر والإيمان فى ذهن المسلم ، وما يجب على المسلم اتباعه فى شأن الولاية العامة قبل غير المسلم من الحكم والولاية ، إذا قبض هؤلاء أن يدبروا أمر المسلمين !

• ولكن جمال الدين الأفغانى كان — إلى جانب ذلك — ينتزع الأمثلة من تاريخ الشعوب ، ومن تاريخ الأمة الإسلامية نفسها ، كما ينتزع الشواهد المحترسة التى تفزع المسلمين من السياسة الاستعمارية فى البلاد الإسلامية (فى الهند ومصر على الخصوص) ... هذه الأمثلة التى كان ينتزعها من شواهد الحياة الإسلامية ومظاهرها فى وقته ، مع بيان مدى ألاميب السلطات الأجنبية ودسائسها ، وهدفها الذى نهايته بسط النفوذ الأوروبى لصالح الجماعة الأوربية وحدها على رقعة العالم الإسلامى .

هذا الاحتكاك المباشر نفسه هو الذى أظهر حركة جمال الدين فى صورة حركة سياسية . . . وهو نفسه السبب فى أن يلقى جمال الدين بمركز الثقل فى نشاطه على الحرية السياسية ، فى الشرق الإسلامى ، للدواطين جميعاً : مسلمين ومسيحيين .

• بدأ فى نشاطه الحديث عن « الأمة » أكثر من الحديث عن المسلم . والحديث عما يجب أن يكون من صلة بين الحاكم والأمة من تبادل المشورة بينهما .

لاعلى نحو أن يكون أولها سيداً والطرف الآخر مسوداً ومستعبداً !!

• كما بدأ الحديث عن مقاومة الاستعمار الغربى فى صورة سافرة . . .

• بدأ ذلك كله ... أكثر من الحديث عن مقاومة البدع ، أو محاربة فرقة معينة من الفرق الإسلامية !

تلون نشاطه بهذا اللون السياسي العام ولكن عماد هذا النشاط وأساسه الذي يقوم عليه ومصدره الذي يجب أن يخرج منه : بقاء القرآن ، والقرآن وحده . يقول : « لا ألتبس بقولي هذا - في الدعوة إلى الوحدة - أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكنني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وبوجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسمى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه » (١) .

* * *

إن حركة جمال الدين الأفغاني هي في واقع الأمر امتداد للكفاح الإسلامي في تاريخ الجماعة الإسلامية ، وليست حركة منعزلة عن غيرها . . . إن أساسها كأساس أية حركة كفاحية إسلامية ماضية ، وغايتها ذات الغاية لهذه الحركات جميعها .

- لقد ركّز الإسلام جهده في أول أمره وفي جماعته الأولى : لنشر دعوته .
- ثم بعد ما انتشرت هذه الدعوة ، تحولت جهوده - في آخر عصر الأمويين - لمكافحة « الزندقة » الشرقية التي هي من غلغات العقائد السابقة في الشرق ، والتي نقلت إلى الجماعة الإسلامية في صورة أو في أخرى . فنشأت مدرسة « الاعتزال » الكلامية ، ثم نشأت على أثرها مدارس أخرى تعارضها ، أو تحاول أن توفق بينها وبين اتجاه آخر في الجماعة الإسلامية .

- وهنا ابتداء الإسلام يكافح من أجل بقاءه والحرص على سلامته ، وليس من أجل انتشار دعوته ، كما كان الحال في الجماعة الأولى وعلى عهد الرعيل الأول .
- ثم انتقل ثقل النشاط في عصر العباسيين لمناقشة الفكر الإغريقي أو مهاجمته ،

(١) مجموعة المروءة الوفني : ص ١٩٣

وهو دخیلٌ على الجماعة الإسلامية . وبذلك استمر الوضع السابق في الكفاح ، وهو الكفاح من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• ثم تحول هذا النشاط قبيل سقوط بغداد وبعد سقوطها على يد التتار ٦٥٦ هـ ، إلى مقاومة الاعتداء الخارجي المساح - وليس الاعتداء الفكري - مثلاً في غارة الصليبيين من جانب ، والتتار من جانب آخر . وفي الوقت نفسه اتجه جزء من هذا النشاط إلى مقاومة الضعف الداخلي الذي تمثل في أثر الباطنية ، وتعاليمها ، وفي مبالغة التصوف ، في تصور صلة الله بالإنسان على نحو حلولي ، كما يتضح عند ابن عربي والحلاج . وكان زعيم هذه المقاومة الخارجية والداخلية ابن تيمية ، في القرن الرابع عشر الميلادي وكان الكفاح الإسلامي كذلك من أجل البقاء والسلامة الذاتية .

• إلى أن جاءت الحركة الوهابية فوضعت ثقل الكفاح على مقاومة الضعف الداخلي ، وهو ضعف يستند إلى تعاليم الباطنية ، وانحراف فريق من المتصوفة . ومع ذلك لم تغفل هذه الحركة مقاومة الهجوم الخارجي الذي بدت طلائعه في ضعف الخلافة العثمانية ، تحت الضغط السياسي : الروسي القيصري المسيحي ، والإنجليزي ، والأوربي بوجه عام .

• حتى جاء جمال الدين الأفغاني فأعاد ميزان الكفاح مرة ثانية نحو مقاومة الاعتداء الخارجي ، وهو اعتداء ظهر في ثوب سياسي . فبدت لذلك حركة جمال الدين السياسية ، أكثر منها دينية ، مع أنها قامت على الإسلام ، واستندت إليه في خطواتها ، وفي تحديد غايتها .

وهكذا كان لموضوع الكفاح أثر في تلوين الكفاح نفسه

• على أيام المعصرة كان الكفاح الإسلامي كفاحاً دينياً ، أو كلامياً ،

• وعلى أيام الفلسفة الاغريقية كان كفاحاً فكرياً ، أو فلسفياً

- وعلى أيام ابنه تيمية كان كفاحاً ضد الصليبيين أو التتار
 - وعلى أيام ابنه غير الوهاب كان كفاحاً ضد البدعة والخرافة
 - وعلى عهد جمال الدين الأفغانى كان كفاحاً سياسياً ضد الاستعمار الغربى
- وفى كل حركة من هذه الحركات . . . كان الدين أساساً أولياً ، وفى الوقت نفسه كان هدفاً أخيراً وغاية مطلوبة .

* * *

حركة « جمال الدين الأفغانى » فى مظهرها حركة سياسية ، وفى جوهرها حركة إسلامية

- يتحدث عن « وحدة المسلمين ، مرة ، وعن « حكومات إسلامية مستقلة يرتبط بعضها ببعض فى شبه اتحاد ، مرة أخرى . ومع ذلك فالشئ الذى لم يتغير عنده هو الدعوة إلى الأخذ بتعاليم الإسلام ، سواء فى قيام الحكومة الوحدة ، أو فى ارتباط الحكومات المختلفة .
- يتحدث عن الأخذ ما عند الغرب من حضارة ومدنية وعلم . . . ولكن على أساس أن يكون ذلك فى تلاؤم مع الإسلام ، أو لأن الإسلام يدعو إليه .
- ويتحدث عن مقاومة الاستعمار الغربى - وبالأخص عن مقاومة الاستعمار الإنجليزى ، ولكنه فى حديثه عن ذلك يتكى على الإسلام ، ويطلب تحقيق تعاليمه .
- ينقد سلطان الأستانة وشاه إيران وخديوى مصر ، لأن أى واحد من هؤلاء لا يرغب فى إعطاء الشعب حريته فى الرأى والقول والمشورة ، لا يرغب فى إعطاء الشعب دستوراً يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكومين . يأتى نقده لمصلحة الشعب ، قتيدي عليه مسحة العمل السياسى ولكن هذا النقد أسس

على الإسلام ، وعلى مبادئه التي تصون هذه المقدسات : حرية الشعب ، وسيادته ، ووضع الحاكم منه وضع المنفذ لمشيئته ، لاوضع السيد صاحب السيادة المطلقة عليه .

● يدعو إلى الترابط الوثيق بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية . وإلى عدم التمييز بين مسلم غير مسلم ، فتبدو دعوته هذه في مظهر « الشرقية ، أو الوطنية » - تبدو سياسية . ولذلك يميل بعض المؤرخون بحال الدين إلى أن يسمي حركته هذه بـ « الحركة الشرقية » ... ولكن هو في دعوته هذه مسلم ، وعمله عمل إسلامي ، لأنه يستند إلى الإسلام في تاريخ الفتوح ، وفي تعاليمه في الصلة بين المسلم وغيره ، سواء في مكان واحد ، أو مكانين مختلفين .

● يدعو إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة ، ليؤلف بين سلطتين قويتين في رقعة العالم الإسلامي إذذاك : بين سلطة إيران وسلطة القسطنطينية ، بعد ذهاب دولة الهند الإسلامية ، فيبدو لذلك سياسياً ، أو وسيطاً في مجال السياسة ... ولكنه هو يدعو بدعوة الإسلام في ذلك .

● يحارب المذهب الطبيعي - الدهري - الذي انتشر في الهند ١٨٧٩م ، والذي قال فيه : إنه سيفرق المسلمين هناك إلى طائفتين : طائفة القديم وطائفة الجديد ، طائفة أصحاب الطاعة والولاء للحاكم المستعمر والطائفة الأخرى المناوئة المقاومة لنفوذه ولايته ، كما سيفرق بين مسلمي الهند من جانب والخلافة العثمانية من جانب آخر . فيظهر مرة أخرى في دعوته هذه بمظهر الرجل الذي يريد أن يحافظ على وحدة الإمبراطورية الإسلامية الجغرافية ... ولكنه في هذا الرد يقاوم الاتحاد الديني بصفة عامة ، ويوضح ضرورة الدين للجمع الإنسان ، أي دين . ثم يذكر مزاياء الإسلام ، التي تكشف للإنسان متعة في هذه الحياة أرفع بكثير من تلك المتعة-

التي يهيوها له اعتناق المذهب الطبيعي (المادى أو الدهرى) فهو في هذا مسلم ،
وعمله عمل إسلامى كذلك (١) .

ويعيننا الآن بالذات مقاومته للفكر الإسلامى الذى قام لخدمة الاستعمار .

مقاومة جمال الدين لهرستعمار الغربى

وللفكر الإسلامى المعاصر :

• الرد على الدهريين فى الهند :

« جمال الدين ، يرى أسلوب الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية يتخذ صوراً
مختلفة للقضاء على الشخصية الإسلامية التى مصدرها القرآن ، والتى تجمع بين
المسلمين فى رباط واحد . وأخطر صورة يراها من بين الصور ، تلك الصورة
التي تسعى لإفساد عقيدة المسلم : إما بتشكيكه فيها ، أو بمحاولة صرفه عنها . وبذلك
عد المذهب الطبيعي - وهو ما سماه بمذهب الدهريين فى الهند - سلاحاً خطراً
ضد المسلمين : ضد قوتهم فى وحدتهم ، وضد مصدر هذه القوة : وهو الإسلام .
وخطورة هذا المذهب على الإسلام فى نظر جمال الدين - وإن كان تحدياً للدين
من حيث هو دين - أن الذين يدعون إليه فى الهند « لبسوا ثوب المسلم » ،
وقصدوا إلى إضعاف المسلم بالذات فى عقيدته — كما قلنا عنه فيما مضى (٢) .

ومع أنه صريح فيما نقل عنه سابقاً بتحديد من سماهم جماعة الدهريين
فى الهند ، وبغايته من نشر هذا المذهب بين المسلمين ، ذكر فى موضع
آخر بأنه لا يقصد توجيه الرد إلى هذه الجماعة ، ولا إلى التشييع عليهم ،
ولما قصده إحقاق الحق فى ذاته فقط ... يقول (٣) :

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧١ : ٤٧٧

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ٤٧٢ : ٤٧٧

(٣) فى كتابة الرد على الدهريين : ص ٢٨ - ٢٩

« ولا يظن ظان أنا نقصد من مقالنا هذا تشنيهاً بهؤلاء الطبيعيين في الهند... كلا ! إن هؤلاء لانصيب لهم من العلم ولا من الإنسانية ، فهم بعيدون من مواقع الخطأ ، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض . . . وإنما غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع ، ١١

ويتضمن ددّه على الدهريين ثلاثة أمور :

- بيان ضرورة الدين للمجتمع
- وبيان خيار انتشار المذهب الطبيعي على المجتمع
- ثم مزية الاسلام كمقيدة ودين على الأديان الأخرى .

الدين ضرورة للمجتمع :

يرى جمال الدين أن العقيدة الدينية - كمقيدة ، تكفل للمجتمع الانساني ثلاثة عناصر رئيسية :

- الحياء
- والأمانة
- والصدق

ويفيض في شرح هذه العناصر ، وضرورتها للسلوك المستقيم في المجتمع ... مرة عن قيمتها في نفسها ، وأخرى عن بيان أن المذهب الطبيعي لايجتمع معها ، فضلاً عن أن يكفلها ... وفي بيانه هذا ، يسلك فيه طريق «السبر والتقسيم» . يقول (١) :

« إن وهم الدهرى لايجتمع مع فضيلة الأمانة ، والصدق ، وشرف الهمة ،

(١) ملنسا من صفحات ٧١ : ٨٠ من كتاب : « الرد على الدهريين »

وكال الرجولة . وذلك لأن الإنسان له شهوات لا تحدّ . . .

وإنّ الطبيعة لم تعدّد طريقاً معيناً لتحقيق هذه الشهوات ، فطريقها :

• إما بالسيف والقوة والقوة : وهذا يفضى إلى سفك الدماء والتخريب .

• وإما شرف النفس : وشرف النفس محدود بالعرف والمادة ، وليس

له مقياس عام .

• وإما الحكومة : وهى لا تعرف إلا الاعتداءات الواضحة ، أما المفسد

المموهة فلا تعرفها . . . على أن رجالها قد يكونون أيضاً من المفسدين .

• وإما الاعتقاد بمدير الكون وبأنه مالك الجزاء فى الحياة الأبدية ،

وذلك هو المتعين . . .

ويعقب بعد ذلك بقوله :

« فتبين مما قرّرنا أن الدين — وإن انحطت درجته بين الأديان وهى أساسه

فهو أفضل من طريق الدهريين ، وأحسن بالمدنية ونظام الجماعة الإنسانية ،

وأجمل أثراً فى عقد روابط المعاملات ، بل فى كل شأن يفيد المجتمع الإنسانى

وكل ترقى بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة فى هذه الحياة الأولى . فلم

تبق ريبة فى أن الدين هو السبب الفردى لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على

قواعد الأمر الإلهى الحق ، ولم يخالطه أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه ،

أن يكون سبباً فى السعادة التامة والنعيم الكامل ،^(١)

أضرار المذهب الطبيعى على المجتمع :

أما أضرار المذهب الطبيعى المادى على المجتمع ، فحال الدين الأفغاني يوضحها

بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة ، التى سيطر عليها هذا المذهب

(١) الرضى : ص ٨٢ - ٨٢

في فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً . ويرى أن المذهب الطبيعي قد برز في صور متعددة على هذا النحو :

- مذهب (أبيقور) : في الشعب الإغريقي ^(١)
- مذهب (مزدك) : في الشعب الفارسي ^(٢)
- مذهب (الباطنية) : في الجماعة الإسلامية ^(٣)
- مذهب (فولثير ، وروسو) : في الشعب الفرنسي ^(٤)
- مذهب (العصر الجديد) : في تركيا ^(٥)
- مذاهب (الاشتراكية ، القومية ، الاجتماعية) في أوروبا ، وبخاصة في الشعب الروسي ^(٦)
- مذهب (المودمان) : في أمريكا ^(٧) .

ويقول جمال الدين شارحاً لذلك :

« إن حياة الشعب الإغريقي فسدت بإباحية المذهب (الأبيقوري) ، وكذلك فسدت الحياة في الشعب الفارسي عندما تأثرت (بمزدك) .

« والمسلمون عندما دخلت عليهم الباطنية ^(٨) بمذاهبهم في القرن الرابع الهجري

(١) الرد على الدهريين . ص ٥٠ : ٥٤ (٢) الرد على الدهريين : ص ٥٢ : ٥٧

(٣) الرد على الدهريين : ص ٥٨ : ٦٣ (٤) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥

(٥) الرد على الدهريين : ص ٦٦ (٦) الرد على الدهريين : ص ٦٧ - ٦٨

ويلاحظ أن جمال الدين في ترجمة المصطلحات : كان يطلق « الاشتراكية » على الشيوعية

Communism ، « الاجتماعية » على الاشتراكية Socialism

(٧) الرد على الدهريين : ص ٦٩

(٨) وقد تعرف بطائفة « النصيرية » - نسبة إلى « محمد بن نصير » ، كان من أتباع الإمام الشيعي الحادي عشر : الحسن العسكري ، ثم انفصل عنه وادعى الألوهية ، وتسمى الطائفة أيضاً « العلوية » . ومقرها اليوم في سوريا في جبال اللاذقية ، ويبلغ عدد أفرادها ٣٥٦ ألفاً . وسميت بالباطنية لأنها تستبطن التثليث : الأول « روح الله » وهي - على ، والثاني المظهر الخارجي لروح الله - وهو « محمد » ، والثالث ناشر الشريعة - وهو سلمان الفارسي .

بمصر ، أفسدت حياتهم ، ١١ وهو يرى أن ضعف المسلمين ابتداء حقيقة منذ ظهور « الباطنية » ، والعقائد الطبيعية — أو الدهرية . وليست الحروب الصليبية هي بداية هذا الضعف وأمارته ، بل كانت إحدى نتائج هذا الضعف . وهذه العقائد هي إذن التي مهدت لهذه الحروب الصليبية ، وكذا الحرب التتار (١) .

وينسب إلى الباطنية أنهم يقولون : « إن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات ... ولو كان موجوداً لأشبه الموجودات ، ولو كان معدوماً لأشبه المعدومات ، فهو لا موجودٌ ولا معدومٌ » (٢) ١١

ثم يقول : « والفرنسيون حتى القرن الثامن عشر كانت لهم أخلاق فاضلة : قوامها الترابط وعدم الانحلال ، حتى ظهر فولتير وروسو ، وسخرا من الدين والإله ، فبدأ التحلل على أشده . وآراؤهما هي التي أضمرت نار الثورة الفرنسية ، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها ، فاختلفت بها المشارب وتتابع المذاهب . وقام على مذهب فولتير وروسو مذهب الـ « كومن ، Common (الاشتراكية) . ولو تدارك الأمر أرباب العقائد النافعة لنسفت الاشتراكية على أديم فرنسا (٣) ١١

وما صنعه نابليون الأول في إعادة المسيحية ، لم يجد كثيراً ... كما لم يجد انتصار صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين في إعادة الإسلام إلى مجده الأول في الجماعة الإسلامية الأولى ١

والأمة العثمانية إنما رقت حالها في الأزمنة الأخيرة بما دب في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريين ١١ فإن القواد الذين اجتروحوا لثم الخيانة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٧ (٢) الرد على الدهريين : ص ٩٩

(٣) الرد على الدهريين : ص ٦٣ : ٦٥ — وواضح هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم « الشيوعية » بالاشتراكية ، ولعل هذه المذاهب ومصطلحاتها لم تكن قد تحددت بدقة في الفكر المنصرق في ذلك الزمن المبكر .

في الحرب الأخيرة بيناوين روسيا — الحرب الروسية التركية ١٨٧٧-١٨٧٨م في البلقان — لوححة الأتراك كمسلمين عن شبه جزيرة البلقان وبلاد اليونان ، كانوا يذهبون مذهب الطبيعيين ، وبذلك كانوا يعدون أنفسهم من أبناء الأفكار الجديدة (أبناء العصر) ١١ وربما كانت هذه الأفكار غاية «جمعية الإصلاح والترقي» التي نشأت بعد بعد ذلك ، ولذلك خان أولئك الأمراء ملتزمهم ، مع ما كان لهم من الرتب الجليلة ، ورضوا بالدنية ، واستنابوا إلى الخسة . ونسفوا بيت الشرف العثماني ، وجلبوا المذلة على شعوبهم بمرض من الحطام قليل ، ١١(١)

«والسوشيا ليست (الاجتماعيون)» ، والنيلست (٢) (العدميون) ، والكوميونست (الاشتراكيون) ، غايتهم جميعاً رفع الامتيازات الانسانية كافة ، وإباحة الكل للكل ، وإشراك الكل في الكل . . . وجميعهم على اتفاق في أن جميع المشتبهات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة (والإعلاء بالتمتع بها سواء) ، والدين والملك عقبتان عظيمتان ، وسد ان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة (الإباحة والاشتراك) . . . فإن من الواجب على طلاب الحق الطبيعي أن يتقنوا هذين الأساسين ، ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان . ثم يعمدوا إلى الملاك وأهل السعة في الرزق ، فإن دانوا لشرع الطبيعة فخرجوا عن الاختصاص قتلًا ، وإلا أخذ بأعناقهم قتلًا ، حتى يعتبر بهم من يكون من أمثالهم ، فلا يلوون رؤسهم كبراً على الشريعة المقدسة — شريعة الطبيعة (٣) ١١

«وكرّث أحزابهم ، ونمت شيعتهم في أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً بمملكة روسيا . لاجرم أن هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٦

(٢) Nihilist نسبة إلى Nihilism : حركة قامت في روسيا سنة ١٨٦٠ : ١٨٧١م تدعو إلى الاغتيال بآثارة القتل والاختلال . ويلاحظ هنا أيضاً أن جمال الدين يترجم الاشتراكية بالاجتماعية «السوشيا ليست : الاجتماعيون» ، والشيعوية بالاشتر. كيه «الكوميونست العديميون» (٣) الرد على الدهريين . ٦٧ - ٦٨

بأعمالها ، قد تكون سبباً في انقراض النوع البشرى كما تقدم ذكره ، (١) ١١

الدريه الاسلامى :

ثم يتحدث عن الدين الإسلامى فيقول :

« إنه في مقدمة الأديان من حيث حاجة البشرية إليه ، لأن له مزايا ليست متوافرة في دين آخر »

● « أولاً : عقل العقول بصقال « التوحيد » ، وتطهيرها من لوث الأوهام . وذلك يحول دين اعتقاد أن كائنا من الكائنات له تأثير تقع أو ضرر ، كما يحول دون اعتقاد أن الله يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة نالت شديد الألم لمصلحة أحد من الخلق ... كما توجد تلك الأوهام : في ديانات براهما في الهند ، وبوذا في الصين ، وزرادشت في بقايا الفارسيين (٢) . »

● « ثانياً : بحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف ، وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلي والنفسى لاغير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة . وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة : فالبرهمية قسمت الناس إلى طبقات ، واليهودية فضلت شعب إسرائيل على بقية الشعوب . »

● « ثالثاً : جعل العقيدة قائمة على الإقناع ، لا على التقليد واتباع ما كان عليه الآباء . والدين الإسلامى كلما خاطب الخاطب العقل ، ويكاد يكون منفرداً بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ! »

● « رابعاً : نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم ، وأقام المؤدب الأمر بالمعروف والناهى عن المنكر : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأسرون بالمعروف

(١) الرد على الدهريين : ص ٦٨

(٢) الرد على الدهريين : ٨٥

وينهون عن المنكر ، ، « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ،
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ، » (١) .

« فإن قال قائل : إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت ، فما بال المسلمين
على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن ؟ ؟

جوابه : أن المسلمين كانوا كما كانوا ، وبلغوا بدينهم ما بلغوا ، والعالم
يشهد . وأكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف : (إن الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيروا ما بأنفسهم) ، (٢) ١١

• محاربة الاستعمار البريطاني :

أما الشق الثاني في مقاومة الاستعمار الغربي في كفاح « جمال الدين » ، فيوجهه
إلى الاستعمار البريطاني بخصوصه ولعل ذلك كان نتيجة احتكاكه المباشر
به في مصر والهند .

• ففي مصر : في المدة الواقعة بين مارس سنة ١٨٧١ و ٢٤ أغسطس سنة ١٨٧٩ م ،
عاصر جمال الدين بعثة Dave سنة ١٨٧٥ التي وفدت إلى مصر لفحص مالياتها ، وإنشاء
مصلحة للرقابة المالية يخضع الخديوى لمباشرتها - وهي تلك الرقابة التي تمثلت في
« صندوق الدين » الذي أنشئ في سنة ١٨٧٦ م . كما قامت بإنشاء نظام الرقابة الثنائية
لمراقبة مصروفات الحكومة من اثنين : أحدهما إنجليزي والآخر فرنسي ، وإنشاء
لجنة مختلطة لإدارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية . ثم تطورت
الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة برئاسة نوبار باشا - المنحدر من أصل
أرمني ، يدخلها وزير إنجليزي لوزارة المالية وآخر فرنسي لوزارة الأشغال .

(١) الرد على الدهريين : ص ٩٣

(٢) الرد على الدهريين : ص ٩٣

نعم كان الاحتلال البريطاني الرسمي في سنة ١٨٨٢ م ، أى بعد ما أبعد جمال الدين عن مصر في سنة ١٨٧٩ م ، ولكن إذا عرف أن إبعاده عن مصر قبل الاحتلال البريطاني بثلاث سنوات كان بمشورة القنصل الإنجليزي (المستر فيفان) على الحديوى توفيق — إذا عرف هذا ربما يتضح مقدار النفوذ الأوربي ، الممثل في النفوذ البريطاني بمصر ، على عهد إقامة جمال الدين بالقاهرة ، والتهمة التى وجهت إلى جمال الدين لإبعاده عن مصر ، كانت هى : أنه يرأس « جمعية من الشبان ذوى الطيش تجتمع على فساد الدين والدنيا » ١١

• أما احتكاك جمال الدين المباشر بالسلطة البريطانية في الهرم : فيتضح من .
فياراته الثلاث لهذه البلاد . . .

وقبل هذا وذاك ، كان احتكاكه بهذه السلطة على عهد تنازع الأسرة المالكة في أفغانستان على الحكم والملك ، بتشجيع الدسائس الإنجليزية . وقد اضطر هو إلى الرحيل من أفغانستان إلى الهند تحت ضغط هذه الدسائس

— ففي المقال الافتتاحي ، لأول عدد من جريدة « العروة الوثقى » ، يصور جمال الدين حادث الاحتلال البريطاني لمصر على أنه كارثة على العالم الإسلامى . وفد أهاب بالمسلمين ، يباعث من دينهم ، أن يسكتافوا لدفع بلاء هذا الاحتلال . . . يقول (١) :

« . . . إن الخطر الذى ألم بمصر نفرت له أحشاء المسلمين ، وانسلكت به قلوبهم ، ولا تزال آلامه تستفزهم مادام الجرح تقارا . وما هذا بغريب على المسلمين ، فإن رابطتهم المليية أقوى من رابطه الجنس واللغة . ومادام القرآن يتلى بينهم ، وفي آياته ما لا يذهب على أفهام قارئة ، فلن يستطيع الدهر أن يذلهم . .

(١) مجموعة العروة الوثقى : ص ٢٨ — ٢٩

إن الفجعة في مصر حرّكت أشجاناً كانت كامنة ، وجدّدت أحراناً لم تكن في الحسبان ، وسرى الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم ، وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا تأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاماً ، تكون صاخة تبرزق من أصداء الطمع ، ١١

ويقول في موضع آخر : (١)

« نرى أهل هذا الدين — الإسلام — في هذه الأيام ، بعضهم في غفلة عما يلم بالبعض الآخر ، ولا يألمون لما يآلم له بعضهم »

« فـأهل بلوخستان كانوا يرون حركات الإنجليز في أفغانستان على مواقع أنظارهم ، ولا يحش لهم جأش ، ولم تكن لهم نبرة على إخوانهم ! »

« والأفغانيون كانوا يشهدون تدخل الإنجليز في بلاد فارس ، ولا يضجرون ولا يتملبون ! »

« ولأن جنود الإنجليز تضرب في الأراضي المصرية ذهاباً وإياباً ، تقتل وتفتك ، ولا نرى نجدة في نفوس إخوانهم المشرفين على مجارى دمايتهم ، بل السامعين لخريرها من « حلاقيهم » الذين احمرت أحداقهم من مشاهد ما بين أيديهم وأرجلهم ، وعن أيمانهم وشمالهم ! ! ! أما وقد مضى الزمن السكافي لظهور غدرهم وسوء نيتهم ، فلا يوجد من الأهل المصريين من يميل إليهم ، بل لا يوجد إلا من يبخسهم ، ويودّ لو يعمل عمالهم ! . ولكن الوم هو الذي يحسم المخافة ويكبج العزيمة (٣) ١١ »

« فبأيها المصريون : هذه دياركم وأعراضكم وعقائد دينكم ، وأخلاقكم وشريعتكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً . . . فقد رأيتم أنه

(١) مجموعة العروة الوثقى : ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٦

أفسد شئونكم ، وأقلق راحتكم . . . وذهب من بلادكم لأعدائكم ، وأضرَّ
بمنافعكم العامة ، وقسد إلى التدخل فيما يختص بأموركم ، كالأوقاف . . . (١) !

واستمر جمال الدين — بهذا الأسلوب — يوقظ المسلمين بوحى من
دينهم ، كي يتعاونوا على مقاومة من يذلهم ويستعبدهم ، ويكرر الأسلوب فى عدة
مقالات وفى عدة مناسبات . . .

ومن بين المقالات التى كتبها فى مجلة « العروة الوثقى » سبع عشر مقالة - من
بين مجموعها وهو خمس وعشرون ، هى شروح للآيات القرآنية الآتية :
— « ربنا عليك توكلنا ، وإليك أنبنا ، وإليك المصير ،
— « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ،
— « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد ،
— « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ،
— « وذكر ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين ،
— « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء ،
— « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا ،
— « إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون ،
— « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ، لا يألونكم خبالا ،
ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم ، وما تخفى صدورهم أكبر ،
— « وما ظلمهم الله ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ،
— « ألم . أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ،
— « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون
بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ،

(١) المصدر السابق ص : ٢٤٩

— « وزيد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة .
ونجعلهم الوراثين ،

— « ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم ،

— « إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بآفسهم ،

— « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بآفسهم ،

— « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم في بروج مشيدة ، . . .

أما بقية مقالات هذه المجلة : وهى مقالاته السياسية ضد الاستعمار الغربى .
فقد قامت على شروح لبعض الأحاديث الصحيحة .

وهذا يتضح فى غير لبس : كيف أقام جمال الدين كفاحه السياسى على أسس
إسلامية ، لا خلاف فيها .

أما بخصوص الاستعمار البريطانى فى الهند فإن السيد جمال الدين ، فوق أنه ردّ
على الاتجاه الطبيعى ، أو الانجاء العلى النقدى الذى حاول به السيد أحمد خان
أن يجعل الولاء للسلطة البريطانية مشتقا من تعاليم الإسلام ، ويفشى جيلا
من شباب الهند يعاون الاستعمار باسم التقدمية فى الإسلام - فوق أنه ردّ على هذا
المذهب ، فإنه نفر من زعيم هذا المذهب بالكشف عن صلاته بالبريطانيين فى الهند
وبيان رزايا الاستعمار فى جانب العقيدة والوطنية والاقتصاد والاجتماع .

وهكذا لم يفتأ يصوّر الإنجليز فى صورة المنتهك للحرمة والغاصب
والمستعبد ، كما لم يفتأ يوجه نظر المسلمين إلى أن دينهم يحتم عليهم إجلالهم عن
ديارهم . . . يقول : (١)

(١) ص ١٣٣ من المصدر السابق

«... مع أن دينهم — دين المسلمين — يرسم صميمهم ان لا يدينوا لسلطة من يخالفهم ، بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل ذى شوكة في شوكته ! هل نسوا وعد الله بأن يرثوا الأرض وهم العباد الصالحون ؟؟ هل غفلوا عن تكفل الله لهم بإظهار شأنهم على سائر الشعوب ولو كره المجرمون ؟؟ هل سهوا عن أن الله اشترى منهم لإعلاء كلمته أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ؟؟ لا لا ، إن العقائد الإسلامية مالهكة لقلوب المسلمين ، حاكمة في إرادتهم ، وسواء في العقائد الدينية والفضائل الشرعية عامتهم وخاصتهم ، !

وبهذا نرى أن ولاية الأجنبي على المسلمين كانت محور الخصومة في الفكر الإسلامي في ظل الاستعمار الغربي ، بين محاول لقبولها وبين رفض إياها . كما نرى أن محاولة قبولها توصف بالتقدمية أو التسامح في العقيدة ، بينما يوصف الجانب الآخر بالرجعية والتزمّت !

* * *

هذا ما كان من كفاح السيد جمال الدين للاستعمار الغربي كسلم ناقد ، أو كداعية سياسية ، التزم في دعوته السياسية مبادئ القرآن والسنة الصحيحة . أما منهجه الذي اقترحه ليجعل من المسلمين قوة متماسكة ، سائرة في الحياة ، حريصة على أن تكون سيادة نفسها ، فيتلخص في هذه الجملة :

«... أرجو أن يكون سلطان جميعهم — جميع المسلمين — القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، !

يقول شارحاً ذلك : (١)

« أما المسلمون ، فبعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا ، وأخذوا من كل كمال

(١) المصدر السابق: ص ٧٠ - ٧١

حربى حظاً ، وضربوا فى كل نـجار عسكرى بسهم ، بل تقدموا سائر الملل
فى فنون المقارعة وعلوم الزال والمسكافة ، ظهر فيهم :

• أقوام بلباس الدين . . . أبدعوا فيه ، وخلطوا بأصوله ما ليس منها ،
فانتشرت قواعد الجبر وضربت فى الأذهان حتى احترقها ، وامتزجت بالنفوس
حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال !

• هذا إلى ما أدخله الزنادقة .. فيما بين القرن الثالث والرابع الهجرى !

• وما أحدثه السوفسطائيون الذين أنكروا مظاهر الوجود ، وعدوها
خيالات تبدو للنظر ولا تثبت الحقائق !

• وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث . . . ينسجونها إلى صاحب الشرع
صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها فى الكتب وفيها السمّ القاتل لروح الغيرة ،
وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً فى الهمم وقصوراً فى العزائم !

« وتحقيق أهل الحق ، وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع
تأثيره عن العامة ، إخصوصاً بعد حصول النقص فى التعليم ، والتقصير فى إرشاد
الكافة إلى أصول دينهم الحق ، ومبانيه الثابتة التى دعا إليها النبى وأصحابه . فلم تسكن
دراسة الدين على طريقها القويم إلا منحصرة فى دوائر مخصوصة وبين فئة ضئيلة !

« ولعل هذا — يقول الأفغانى — هو العلة فى وقوفهم ، بل الموجب لتقمقرهم ،
وهو الذى نعانى من عنائه اليوم ما نسأل الله السلامة منه !!! وما دام القرآن يتلى
بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزل وإمامهم الحق وهو القائم عليهم ، يأمرهم بحجة
حوزتهم والدفاع عن ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل ،
لا يقن لها وجهاً ولا يخصص لها طريقاً — فإننا لا نرتاب فى عودتهم إلى مثل
نشاطهم ، ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم ، فتقدمون على من سواهم

في فنون الملاحة والمنازلة والمصاولة ، حفظاً لحقوقهم ، وضناً بأنفسهم عن
الذل ، وملتهم عن الضياع ، وإلى الله تصير الأمور ، ١١

ويقول :

« هل تعجب أيها القارىء من قولي : إن الأصول الدينية الحقبة المبرأة
عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وإتلاف الشمل وتفضيل
الشرف على لذة الحياة ، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع المعارف ،
وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية ، (١) »

« إن القرآن حي لا يموت ، ومن أصابه نصيب من حمده فهو محمود ،
ومن أصيب من مقتله فهو ممقوت » كتاب الله لم يُنسخ ، فارجعوا إليه ،
وحكموه في أحوالكم وطبائعكم ، وما الله بغافل عما تعملون ، (٢) »

« وفي الظن ، أن العلماء لو قاموا بهذه الفريضة - فريضة الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر - زمناً قليلاً ، ووعظوا الكافة بتبيين معاني القرآن الشريف
ولحياتها في نفوس المؤمنين ، رأينا لذلك أثراً في هذه الملة يبق ذكره أبد الدهر ،
وشهدنا لها يوماً يسترجع فيه مجدهما في هذه الدنيا ، وهو مجد الله الأكبر ، (٣) »

« إن حركتنا الدينية (بالدعوة إلى القرآن) كناية عن الاهتمام بقلع مارسخ
في عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص
الشرعية على غير وجهها ، مثل : حملهم نصوص « القضاء » و « القدر » على
معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل » ١١

(١) المصدر السابق : ص ٥٨ - ٥٩

(٢) المصدر السابق : ١٤٠

(٣) المصدر السابق : ص ٢٤٤

« ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان أو قرب انتهائه ، فهماً يُشبّه فهمهم عن السعي وراء الإصلاح والنجاح . ١٠
لا عهد للسلف الصالح به !

« فلا بد إذن من بحث القرآن ، وبحث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور ، وشرحها على وجهها الثابت ، من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى !
« ولا بد من تهذيب علومنا ، وتفقيح مكتبتنا ، ووضع مصنفات فيها قربة سهلة الفهم ، فستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقي والنجاح (٢) ، ١١

ويستطرد الشيخ المغربي — أحد أبناء مدرسة الأفغانى — فى شأن الرجوع إلى القرآن وتحديد مفهومه ، نقلاً عن الحديث الشفوى بينه وبين أستاذه فى تركيا ... فيذكر :

« القرآن وحده هو سبب الهداية ، والعمدة فى الدعاية . وما تراكم عليه ، وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول عليه كوحى ، وإنما نستأنس به كراى ... ولا نحمله على أكفنا مع القرآن فى الدعوة إليه ، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه وتفسيره وإضاعة الوقت . فى عرضه ، (٣) ١١

بهذا يكون هناك فى تاريخ الجماعة الإسلامية ، وفيما أثر عنها فيما يتصل بإسلامها ، نودان من المصادر :

• مصدر مؤكد : هو القرآن ، وما فى منزلته من السنة المتواترة .

(١) عدد ١٨ من سلسلة اقرأ : ص ٩٩ - ١٠٠

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

« فالتواتر ، والإجماع ، وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم ، هي السنة الصحيحة التي تدخل في مفهوم القرآن ، والدعوة إلى القرآن وحده ، (١) .
« ومصدر غير مؤكد : يصح أن يستأنس به ، ولكن يجب أن لا يؤخذ به ، وهو ما تجمع حول القرآن من آراء المسلمين ، وشروحهم للإسلام .

وعلى هذا النحو يكون تحديد الرجوع إلى المصادر الأولى للإسلام ، وفي الوقت نفسه يكون تقويم المدارس الإسلامية المختلفة عند جمال الدين عاتقلا وما وجد عند ابن تيمية ، وابن عبد الوهاب بعده ، ومحمد بن علي السنوسي الكبير أخيراً .

ولكن الإجماع الذي حدّده الشيخ المغربي — نقلا عن حديث الشيخ جمال الدين — ربما يختلف عن ذلك الذي ينسب إلى جمال الدين في مجلة « العروة الوثقى » (٢) ونصه :

« وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسنى درجة في الرأية الدينية ، حتى جعل لإجماع الأمة اتفاقها على أمر من الأمور ككشفاً عن حكم الله وما في علمه ، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين ، وعد جحوده مروفاً من الدين ، وانسلاخاً عن الإيمان »

فهذا النص في « العروة الوثقى » يفيد أن « الإجماع » :

• أولاً : هو إجماع الأمة .

• وثانياً : أن حجسته هي في كل وقت ، وليست ناصرة على وقت معين ، وجعل معين من المسلمين .

بينما الذي يفيدته تحديد الشيخ المغربي — نقلا عن حديث جمال الدين

(١) المصدر السابق : ص ٦٠

(٢) مجموعة العروة الوثقى : ص ١٤٥ - ١٤٦

في إجابته عن أسئلة وجهها إليه : أن الإجماع هو إجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عمل أو أمر وقع في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ... وهو بهذا التحديد له حجته في الجماعة الإسلامية كلها ، وله منزلة تقرب من منزلة القرآن .

ونص الشيخ عبد القادر المغربي في هذا ، كما يلي :
« وكذا إجماع المسلمين في الصدر الأول ، على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن : هو ما يتمشى مع القرآن ... ولا سيما أعمال النبي في حياته : هي تفسير للقرآن ، وعمل بالقرآن ، (١) .

والفرق بين الثقلين في معنى الإجماع : أن أى إجماع بعد إجماع الصحابة ، وقع في عهد لاحق لعهد الصحابة ، له حجته في نقل « العروة الوثقى » ، وليست له حجية في نقل « الشيخ المغربي » !

هل نقل « الشيخ المغربي » يعتبر تخصيصاً للعموم في معنى الإجماع الذي ورد في « العروة الوثقى » ؟ ؟

ربما ... ولكن الذى يفهم مزروح مقال « العروة الوثقى » ، أن جمال الدين قصد هذا العموم ، لأنه في سبيل بيان قيمة التكتل والوحدة والانفاق .. وهنا يبدو جمال الدين زعيماً شعبياً ، أكثر منه مفكراً مجتهداً !

* * *

بهذا ، شرح السيد جمال الدين رأيه في الرجوع إلى القرآن وإلى تعاليمه الصافية . بعد أن آلت شروحه السابقة وتخريجها المتنوع إلى مذاهب ، وآل أمر هذه المذاهب إلى تفريق الأمة إلى طوائف ، وآل أمر الطوائف إلى العصية والتنازع .

(١) سلسلة اقرأ : عدد ٦٨ ، ص ٦١

في الخصومة ، وصار ذلك كله بالآلة إلى الضعف ، ثم إلى الانهيار .

يقول في بعض كتاباته ، متعجباً من أمر الفارقة بين المسلمين ، مع وحدة المصدر في التوجيه ، وعدم الاختلاف في المصالح العامة :

« أى فرق بين الأفغانيين وإخوانهم الإيرانيين ؟ كل يؤمن بالله وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ... فعلى الأفغانيين أن يرفعوا أبصارهم ويستقبلوا حظههم بفكر سديد وعقل رشيد ، ويتقدموا للاتفاق مع إخوانهم الإيرانيين ، فليس بينهم وبينهم ما يصح عليه الاختلاف في المصالح العمومية ... فالجميع من أصل واحد ، وتجمعهم رابطة واحدة وهى أشرف الروابط : رابطة الدين الإسلامى ، (١) »

يريد إضعاف الفوارق بين المسلمين ، لتقوى سيادة المسلمين على أنفسهم وأمام غيرهم !! وإذا اهتم جمال الدين بالإسلام كله بوجه عام في كفاحه ضد الاستعمار الغربى ، فإنه يهتم على وجه الخصوص بذلك الجانب من الإسلام الذى يدعو المسلمين إلى العزة والمحافظة على استقلالهم في شخصيتهم بعدم انصهارهم في غيرهم ، فضلاً عن الخضوع والاستسلام للأجنبي المتحامل عليهم !

بيد أن جمال الدين لم يحاول تلك المحاولة التى حاولها فيما بعد د محمد إقبال ، في الهند والشيخ « محمد عبده » في مصر ، من شرح المنهج الذى يحول دون الاستمرار في ضعف الأمة الإسلامية ، والذى يخلق نشأة أخرى يشعر بالآخوة الصادقة بين المسلمين جميعاً ، كما يشعر بقوة الإسلام في توجيهه نحو حياة أفضل ، ونحو مجتمع متماسك البناء ! وهذا المنهج قد عرف عند إقبال بـ « إعادة تجديد مفاهيم الفكر الدينى في الإسلام » ، كما عرف عند الشيخ عبده بمنهج « التربية الإسلامية » أو التربية القومية .

(١) مجموعة الرواة الوثقى : ص ٩٤

جمال الدين الأفغانى وابنه نجيمة :

قام جمال الدين إذنى بحركته فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، كرد فعل للاستعمار الغربى ، وخاصة فى مصر . وقد بدت الرغبة فى استثمار مصر واضحة منذ مشروع قناة السويس ، ثم اشتدت هذه الرغبة فى وضوحها منذ الاحتفال بافتتاحها على عهد الخديوى إسماعيل ، حتى كشف عنها القناع تماما منذ الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ م .

وفى سبيل مواجهه هذا الاستعمار ، طالب جمال الدين بمقاومته ... ولأجل هذه المقاومة عمل على إيقاظ روح التضامن الإسلامى ، عن طريق : طلب التمسك بالقرآن ، وإلغاء العصية المذهبية ، وطرح التقليد الحزبى ، وإعمال الاجتهاد فى فهم القرآن ، والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التى يعيش فيها المسلمون ، وطرح الخرافات والبدع ، التى غيرت من جوهر الإسلام ، التى جمعتها وسيلة سلبية فى الحياة ، بدلا من كونه حقيقة واضحة ، وقوة إيجابية فى السيطرة على الحياة وتوجيهها !! لقد أراد جمال الدين فى كفاحه الاستعمار الغربى أن ينقل المسلمين من حال الضعف إلى حال القوة ، كي يستطيعوا مواجهة الاعتداء الغربى فى إعداداته المنظم وعدته القوية !!

• وحال الضعف الذى كان عليها المسلمون إذ ذاك ، تتمثل فى : تفرق الكلمة — فى تعصب — بسبب كثرة المذاهب وتباينها ، والتقليد — فى تبعية لا تخضع لتروء أو فهم — لآراء أرباب الفرق ، والانحراف عن الإسلام بالاعتقاد فى البدع والخرافات ، ككرامات الأولياء ، وقدرتهم على الشفاعة والوساطة . . . هذا إلى سلبية واضحة فى الحياة باتباع التصوف المنحرف ، وتحكم عقيدة الجبر والتسليم فى التوجيه !!

• أما حال القوة : فهى فى طرح ذلك كله ... والتمسك بالقرآن كأساس

موحد بين المسلمين ، وإيجابية في الحياة بمباشرة الاجتهاد على الوضع الذي كان عليه السلف .

حال الضعف التي وصفها جمال الدين للمسلمين في وقته ، هي حال الضعف التي كان عليها المسلمين في وقت « ابن تيمية »

ووسيلة القوة والتكثف التي حددها ابن تيمية من قبل ، هي الوسيلة التي تمسك بها جمال الدين ، وأصرّ على سلوكها

وليس هناك اختلاف بين الاثنين ، سوى أن : ابن تيمية برهن كعالم إسلامي مطلع ، واستخدم الدليل الديني والمنطقي في تدعيم رأيه ، وكتب وراسل وألف أما جمال الدين فاتخذ أسلوب « الإثارة » ، وإيقاظ الوعي ، فتحدث وخطب ، واتصل برعماء المسلمين وقادتهم اتصالاً شخصياً مباشراً ، مستحثاً همهم ، ودافعاً إياهم إلى مقاومة الاعتداء الغربي ، في أية صورة من صور المقاومة ، لأنه اعتداء مذل مخرب !!!

● ابن تيمية : كان مضطراً أن يؤلف ، وأن يحاجّ بالدليل النظري والمنطقي أو النقل لأن خصومه في داخل الجماعة الإسلامية دفعوه إلى الحجاج والنزاع العلمي ، وهؤلاء الخصوم هم أرباب الفرق الإسلامية المختلفة .

● أما جمال الدين : فقد حدد له خصومة - وهم المستعمرون - نوع الوسيلة التي يقاوم بها ، وهي وسيلة الإثارة ، والتكثيف الشعبي ، عن طريق إلهاب العواطف واستفزاز الهمم الإنسانية والحماس الديني إذ المستعمر كان حاكماً للشعوب الإسلامية ، ومقاومته يجب أن تكون - في الصف الأول - من الشعوب ذاتها . وتكثيف الشعوب ، وتجميع القوى المنشورة فيها ، يتبع إثارة العواطف ، قبل أن يتبع الإقناع بالحجة .

ومع ذلك فقد خلق جمال الدين جيلاً من القادة ، خلفه بعد وفاته ، على أساس من المعرفة . والتبصير الهادئ الرزين ، أو على أساس من فهم صحيح

للإسلام وتعاليمه ، وفي توجيه العالم المجرّب . فلم يكن جمال الدين قائد شعب أو شعوب ضد اعتداء أجنبي قوى منظم لحسب ، بل كان مع ذلك رائد فكرة ، ورائد فهم سليم للإسلام . ولولا دفع جمال الدين الأفغانى وتبصيره العلى الإسلامى ، لما رأينا من بعده شخصية كشخصية الشيخ محمد عبده ، تتميز كل التميز عن أقرانها يومئذ فى فهم الإسلام وفى تقدير قيمه وفى فهم الحياة وظروفها ، ولما وجد هذا النظام الإسلامى الشامل للحياة الإسلامية فى ظل الإسلام وتعاليمه الذى وضعه تلميذه المخلص محمد عبده .

هذا فضلا عن الفارق ، الذى ذكر غير مرة وهو : أن كلا من حركة ابن تيمية وحركة جمال الدين الأفغانى ، أخذت طابعاً معيناً ، أملت ظروف كل من صاحب الحركتين . فقد أملت ظروف الشيخ جمال الدين عليه وسيلة الكفاح فى رد الاعتداء ، كما أملت عليه طابع حركته ، فأصبح مظهرها مصبوغاً بالصبغة السياسية ، لأنها فى مواجهة اعتداء سياسى مقنع ، ينطوى تحته اعتداء صليبي ١١ . وقد كشف اللورد للنبي بعد ما استولى على القدس فى أعقاب الحرب العالمية الأولى هذا القناع بكلمته المشهورة : « الآن انتهت الحروب الصليبية ، وانتصرت ، ! »

تقرير المستشرقين لجمال الدين الأفغانى :

مع نشاط جمال الدين الواسع ، وحركته الدائبة فى مقاومة الاستعمار الغربى ، وجلده القوى الطويل المدى فى هذه المقاومة . . . يحاول المستشرقون وزنه وتقديره فى جانبه الفكرى على أساس أنه لم يكن عميق التفكير ، ولم يكن الشخص الذى يمكنه أن يفيد الإسلام فى عرض أفكاره وتعاليمه ١١

يلقى المستشرق الانجليزى «جيب» ، عضو بجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فى كتابه :

« الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، The Modern Trends in Islam ، على رأى « محمد إقبال ، في جمال الدين ، على النحو الآتى (١) :

« إقبال يرى أن جمال الدين كان إنساناً له نظرة عميقة في تاريخ الفكر الإسلامى والحياة الإسلامية . . . لذلك كان يعتقد أن جمال الدين لو ركّز قوته الذهنية في خدمة الإسلام ، كنظام للتوجيه الإنسانى والحياة الاعتقادية للإنسان ، لوجد العالم الإسلامى اليوم على أساس أقوى بكثير ١ ، . . . وعلى هذا الرأى يعقب جب بقوله : « إن العمل الوحيد الذى نشر لجمال الدين هو كتاب (الرد على الدهريين) ، وهو عمل لا يوحى مطلقاً بأن جمال الدين إنسان له هذه الاستطاعة العقلية ، على نحو ما تنبأ إقبال ، ١١

ولوفارقنا « جب » إلى مستشرق آخر . . . مثل « برون » Brwone أو « آدمز » Adams ، لوجدنا أن جمال الدين في كتابتهم : شخصية تملّسها الحقد على الاستعمار الغربى ، بعد أن تمكنت منه العاطفة غير المعتدلة في أحكامه وفى مقاييسه ١ أما نصيبه في التفكير عند أمثالها : فقير وافر في كمّته ، وغير عميق في نوعه ١١

يقدر المستشرقون جمال الدين على هذا النحو ، لأن جمال الدين واجه الاستعمار الغربى رجباً لوجهه ، ولم تضعف إرادته في مقاومته ، ولم يدار أو يعوه بالنسبة لنقائص الغرب في المجتمع البشرى . وقد أشاد بالإسلام في مواجهة المسيحية . فكان نصيبه من دراسة المستشرقين لآثاره بصيب المفكر الإسلامى ابن تيمية ، الذى وصف في كتاباتهم بضيق الأفق وعدم تقديره للعقل الإنسانى فيما كتبه في : « رد المنطق » ١١ ويعلم الله أن ابن تيمية أراد بكتابته هذا أن يبين أن الإسلام ليس في حاجة إلى « منطق الإغريق ، أيروج ، أو لتوزن به مبادئه ، فله أسلوبه

الخاص ، ومنهاجه الواضح في الدعوة إلى الله وهدايته للإنسان !! ولكن السبب الخفي في الحقد على ابن تيمية، هو مهاجمته للسيحية ، في شخص الصليبية التي حاولت انتزاع بيت المقدس من المسلمين، كما حاولت تحطيم جمعهم والنيل من مقدساتهم !!

* * *

وقبل أن نقتل من عرض الكفاح الفكري الديني والسياسي لجمال الدين الأفغاني ، يجب أن نشير إشارة وجيزة إلى رده على المستشرق الفرنسي رينان Ernest Renan أثناء إقامته في باريس سنة ١٨٨٣ م .

التقى رينان محاضرة في السوربون عن : « الإسلام والعلم » في مارس سنة ١٨٨٣ م ، وذكر في هذه المحاضرة : أن الإسلام لا يشجع الجهود العلمية ، بل هو طاق لها ، بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات ، وإيمان تام بالقضاء والقدر (الجبر) !

وتولى جمال الدين الرد عليه في Journal Des Debats ... ويتلخص رده فيما يلي :

« إن المرء ليتساءل — بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها ، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم ، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام أو حملت على اعتناقه بالقوة وعاداتها وملسكاتنا الطبيعية هي جميعاً مصدر ذلك (١) ؟ » ، ومعنى هذا : أن تقييم الإسلام ، من حيث هو دين ومنهج هداية من الله سبحانه وتعالى، يجب أن لا يدخل فيه ما ينسب للإنسان من أفعال وعادات، وإنما يجب أن يراعى في تقييمه لحسب : « مدى حظ مبادئه في هداية الإنسان وتوجيهه للوجهة السليمة الملائمة لحياته ، كإنسان متميز عن غيره من الكائنات الأخرى »

(١) أحمد أمين . زعماء الإصلاح في العصر الحديث : ص ٨٦

يجب أن لا تكون صنعة الإنسان العقلية فيه ، وعادته التي ورثها ، هي الميزان والفيصل في تقدير مبادئ الإسلام .

وفي هذا المجال بالذات ، سنعرض لرد الشيخ محمد عبده فيما بعد على ما ذكره رينان هنا ، وسيتجلى لنا فرق واضح بين رد التليذ وأستاذه !! ففضلاً عن أن الشيخ عبده أوضح تماماً « وجوب الفصل في القيم ، وعدم الخلط في تقييم الفكر والمبادئ بقيم حاملها والمتصلين بها ، فقد عمد إلى شرح عقيدة « القضاء والقدر » التي كانت محور تشنيع رينان على الإسلام ، بما يبيدها تماماً عما يسمى « بالجبر » ، وجعل هذا العقيدة حافزاً ودافعاً لمن يعتقدونها إلى العمل والسعي الإيجابي في الحياة !! وبذلك استطاع الشيخ عبده أن يدخل دخولاً مباشراً في المشكل ، ويحدد معناه من تاريخ الإسلام نفسه ، رافضاً المعنى الآخر الذي يعتبر دخيلاً ، وهو معنى « الجبر » الذي يراد أن تؤسس عليه النتيجة التالية : أن الإسلام يدعو إلى عدم العمل ، فهو لذلك صورة من صور ال Fatalism ، أو هو ذلك المذهب المعروف ، بالتواكل !!

ولأن السيد جمال الدين لم يعن في هذا الرد عنايته في رده على الدهريين بالهند ، ولم يكن لتفكيره هنا نفس العمق ولا أسلوب الجدل القوي اللذين يكونان طابع التفكير عند الشيخ عبده في رده على رينان ، قصدنا إلى الإشارة الموجزة لرد السيد جمال الدين هنا . . . إتماماً لتصوير كفاحه ضد الاستعمار الغربي : في مظهره السياسي ، وفيما أوحى به هذا الاستعمار من فكر مشككة أو عقائد ناشرة يحترقها دعائه من المسلمين ، وأخيراً فيما يوحى به من الخارج ، ويدفع به إلى داخل الجماعة الإسلامية ، بغية تمزيقها ، وقصدنا إلى خلخلة الصلة بين المسلم وإسلامه !

* * *

مات جمال الدين في سنة ١٨٩٧ م ، بعد صراع عنيف مع الاستعمار الغربي
استمر قرابة ثلاثين عاماً . ولكن ما أن توفي عليه رحمة الله ، حتى انتشر كفاحه
وانتجابه في التفكير في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، وبخاصة في تلك الأنحاء
التي تسلط فيها الأجنبي وعبث بمقدسات المسلمين وبكراماتهم واقتصادياتهم
ومواردهم في الثروة الطبيعية .

مات جمال الدين في استانبول ، وظهر أثره ...

- في مصر : في محمد عبده ومدرسته (السلفية)
- وفي الجزائر : في جمعية علماء الجزائر (لؤمسه المرحوم عبد الحميد بن باديس
المتوفي سنة ١٩٤٠ م)
- وفي أندونيسيا : في حركة تجديد المنار ،
- وفي الهند : في جماعه أهل الحديث ، وفي ندوة العلماء (لؤمسه محمد شبيل النعماني
المتوفي سنة ١٩٤١ م) ، وفي أزهر الهند : في مدرسة دار العلوم في ديبوند ،
التي نقلت بعد تقسيم ١٩٤٨ م إلى « أكوري » ببشاور في الباكستان .
- وفي كل هذه الحركات . . . نجد هدفاً واحداً : هو تحرير الوطن الإسلامي
من الاستعمار الغربي ، ومحاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير . ثم نجد مع هذا
الهدف ، الوسائل لتحقيقه . . .

● أما تحرير الوطن الإسلامي من الاستعمار الغربي في كل هذه الحركات : فيعتمد
على استرجاع قوة المسلمين في تكتملهم وتأخيهم . واسترجاع هذه القوة يعتمد
بالتالي على طرح ماطرأ على الإسلام من عادات غريبة في السلوك ، وأفهام سقيمة
في تخريج نصوصه وشرح تعاليمه ، ثم على الرجوع إلى موقف المسلمين الأول
من القرآن في استلهاهم التوجيه منه مباشرة ، لطبع تصرفاتهم بالطابع الإسلامي
من جهة ، ولو صولهم إلى الغاية التي ينشدونها في أمان وسرعة من جهة أخرى .
● وأما محاربة الاتجاه الاستعماري في التفكير : فبالوقوف في وجه الشبه

التي تثار، والتخريجات المفرضة لنصوص مصدرى الإسلام : القرآن والسنة الصحيحة ، وبيان زيفها بالأسلوب العلى والتاريخى . وتصحب ذلك محاولة تقريب مبادئ الإسلام "من العقلية الإسلامية الحديثة ، وتوضيح أن هذه المبادئ هي لتوجيه الإنسان توجيهاً سليماً ، سواء في عصر الإبل أو في عصر الحضارة القديمة — الهندية والفارسية والإغريقية أو في عصر الحضارة الإسلامية ، أو في عصر البخار والآلة ، أو في عصر الذرة والإنسان الآلى الذى لم يشهده جمال الدين ١١١ نوضح ذلك كله ، ليس من الوجهة النظرية فحسب ، بل من الوجهة العملية أيضاً .

ولهذا الشبه في الهدف والوسيلة بين هذه الحركات التي نرجعت كفاح جمال الدين الأفغانى من جديد ، نجد ما ينسب إلى الشيخ عبده في مصر من حركة إصلاحية ، ودعوة إلى تحديد المفاهيم الإسلامية تحت تأثير الحياة الحديثة وما فيها من حضارات لم تكن مألوفة ، وإمكانيات لسيطرة الإنسان على الحياة لم يكن للمسلمين إلف بها من قبل ... هو ما نجده كذلك عند زعماء تلك الحركات التحررية ، والاختلاف بينها : في سعة الحركة الإصلاحية أو ضيق نطاقها ، أو في قوة الدعوة إليها أو تواضعها !

وما ينسب للشيخ عبده : من منهاج نربوى لتفتشة المسلم الصغير ، وتقويم العامى ، وتخريج الدعاة والباحثين ، وثقيف المرأة ، وما نجده عنده من منهاج للتعليم الوطنى .. نجده أيضاً أساساً من أسس تلك الحركات ، مع ما قد يكون من فارق بينها في النوح أو الكمية !

- فالتوجه العامة للشعوب الإسلامية على أساس من دينها ، لا على أساس من مذاهب الطوائف فيها ، ومن أجل هذا الدين ... هي بحمل هذه الحركات
- وأن يكون الدين لسيادة المؤمنين به ، وأن يكون واجب هؤلاء المؤمنين

ان يحافظوا عليه ويتمسكوا به وبدافعوا عنه لتبقى لهم السيادة . . . هذا هو شعار تلك الحركات .

* * *

ذلك وصف إجمالي للاتجاه الفكري الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى . أما الاتجاه الآخر المقابل له . . . فقد أدرك الاستعمار أن مذهب العقيدة الجديد الذى ساعد هو على قيامه وانتشاره فى الهند ، وفيما وراء الهند بعد ذلك — فى آسيا وأفريقيا ، حتى أوروبا نفسها (فى لندن وألمانيا) — سوف لا يلقى الانتشار المرجو له ، لأن مخالفته لبعض الأصول الإسلامية بدت مخالفة واضحة صريحة ، كما سبق أن أشير إلى ذلك . ومع ذلك يجب أن تستمر مساعدته ومساندته ، إذ مهما كان له من أثر فسيجذب بعض تفكير المسلمين المعارضين إلى بحث قضايا دينية ، وسيثير عندهم جدلا ، وسيأخذ من وقتهم ما يخفف به ضغطهم ضد الاستعمار ، وتضعف به يقظتهم لأسلوب آخر يستخدمه الاستعمار فى تأمين نفسه . ولن يكون آمناً على نفسه إلا عند ما ينقسم المسلمون إلى شيع يجادل بعضها بعضاً ، وإلا عند ما تضعف القيم الإسلامية فى نفوسهم ١١

لهذا عاد الاستعمار من جديد فشجع اتجاه السيد أحمد خان ، وهو اتجاه « التجديد » فى الإسلام ، ومحاولة الملاءمة بين تعاليم الإسلام وقوانين العلم ، أو الطبيعة ١١

وهنا — منذ انتهاء القرن التاسع عشر — برزت نزعة التجديد فى التفكير الإسلامى وتحديد غايتها فى وضوح

- فى محاولة الملاءمة بين العلم والدين
- وفى إعادة امتحان أسس العقيدة واختبارها ، فى ضوء الفكر الغربى الحديث ١
- وظهر فى مصر مجددون . . .

وفى الهند ، وفى إيران ، وفى تركيا . . . ظهر مجددون آخرون ١١

وفي الوقت الذي كانت عوامل الاستعمار الغربي تعين على دفع حركة التجديد هذه الخطوات ، في سيرها نحو تقريب الفكر الغربي للعقلية الإسلامية على حساب التعاليم الإسلامية الأصيلة ، بدعوى الملاءمة بينهما ، وبدعوى أن الفكر الغربي الحديث أثبتت الحضارة الغربية قيمته ووزنه في الحياة ، فلنكي يعيش الإسلام أو لنكي يبرهن الإسلام على وجود نفسه أو صحته ، يجب أن يسير في اتجاهه ويختبر نفسه بموازينه . . .

في هذا الوقت نفسه ، كانت عوامل الاستعمار نفسها تضغط على الثقافة الإسلامية ، وعلى المظاهر الإسلامية بين الشعوب الإسلامية ، بدعوى أن التشدد فيها فكسة ورجعية ، وأن التزام مجاراتها يبعد الإنسان الحديث عن أن يعيش في الحياة الحديثة ، وقد ربط الاستعمار في التدليل على ذلك : بين حال المسلمين إذ ذاك - وهي حال متأخرة هزيلة ، وبين ماسماه التمسك بالإسلام أي أن تلك الحال لمتأخرة ، هي نتيجة التمسك بالإسلام ١١

ترى أي إسلام يتمسك به المسلمون أصحاب هذه الحال ؟؟

أهو إسلام القرآن . . . أم إسلام البدع وإسلام التعصب للذاهب ؟؟
وتولى أعوان الاستعمار في الأجهزة المشرفة على التعليم والتوجيه الرسمي القيام بهذه الرسالة : وهي الضغط على الثقافة الإسلامية ، في برامج المدارس وفي الوظائف الحكومية ، وفي حياة المجتمعات الإسلامية . وهكذا وجد في الهند وإندونيسيا والجزائر ودانلوب ، آخر ، على نحو دانلوب ، مصر ١ ووجد ازدواج في التعليم : أحدهما مدني والآخر ديني : والمدني هو التعليم التقدمي ، والديني هو التعليم الرجعي ١١ وصاحب الثقافة المدنية هو الأجدد لذلك بوظائف الحكومة ، أما صاحب الثقافة الدينية فهو نفسه لا يصلح للحياة في نظر هذا المنطق ، فضلا عن أن يتظر منه أن يساهم في دفع الحياة إلى الإمام ١١ والأزمريون في مصر ، والمتخرجون في مدرسة دار العلوم بدوبند

بالمهند ، وفي جامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين بالمغرب ، يحملون صفة التخلّف عن ركب الحياة ... لا شيء إلا أنهم حملة الثقافة الإسلامية ودعاة الفكر الإسلامى المناوئ للاستعمار ١١ وانقسمت الجماعة الإسلامية بذلك فى كل قطر إسلامى إلى جماعتين ، كل منهما تحمل الحقد والكراهية للأخرى ، والاستخفاف فى التقدير ، وسوء الفهم فى المعاملة ١١١

● وظهر فى أصحاب الثقافة المدنية ، أى اللادينية ، أى اللا إسلامية : فريق دعاة التجديد . . .

● بينما قام فى أصحاب الثقافة الإسلامية : نفر — قليل — يدعو إلى الإصلاح الدينى ، وإلى تمجيد القيم الدينية ، كما يدعو زملاءه فى الثقافة إلى تحصيل المعارف الحديثة ، لا حرصاً على المساهمة فى هذه الحياة القائمة ، ولكن لأن الإسلام نفسه يدعو إلى العلم والحضارة ، كما يدعو إلى القيم والفضائل الإنسانية

ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده ، فى مصر يدعو إلى إصلاح الأزهر ، ويربط بين إصلاحه وإصلاح حال المسلمين ، وفهم رسالة الإسلام على حقيقتها . . . وأخيراً يربط بين هذا الإصلاح من جانب ، ومقاومة الاستعمار الغربى وسيادة الأمة الإسلامية على نفسها من جانب آخر .

ودعوة الشيخ محمد عبده ، لإصلاح الأزهر صادفتها دعوة مماثلة فى الجزائر عن طريق جمعية العلماء ، التى حرصت كل الحرص على تحويل أكبر عدد ممكن من المدارس الأولية فى القرى إلى مجال تـمـفـيـظ القرآن الكريم ، إبقاء على اللغة العربية وعلى الروح الإسلامية والشعور بالإخاء الإسلامى .. ذلك الذى بدا أثره واضحاً اليوم فى الكفاح الدموى بين مسلمى الجزائر والاستعمار الغربى ، ولم يؤثر قرن وربع من الزمان على تلك الروح ١١ وفات على المستعمر مقصده الذى طالما سعى لتحقيقه المستعمر بمحاربة اللغة العربية ، ومنعها من

التداول ، إلا في نطاق ضيق ، وكذا بتشويه الإسلام عن طريق الإرساليات التبشيرية ، وما يسميه بالبحوث العلمانية ، وبحوث المستشرقين : أصحاب المشورة والرأى في توجيه السياسة الاستعمارية في الشرق الإسلامى ١
وعلى غرار دعوة الشيخ «محمد عبده» في مصر قامت دعوة أخرى في الهند ، سواء في مدارس «أهل الحديث» هناك ، أو في مدرسة «دار العلوم» بديوبند . ولم يفت الاستعمار الغربى ، مع ذلك ، أن يبشر بفكر جديدة تبدو بعيدة عن الإسلام وتعاليمه ، ولكنها متصلة به اتصالاً وثيقاً فإن نجحت هذه الفكرة كانت وسيلة أخرى لفصم المسلم عن إسلامه أو لإضعاف اعتقاده به ، وإن لم تنجح فقد خلقت جواً من التوتر بين المسلمين ، وبالتالي أحدثت اهتزازاً لماضى المسلمين ١١

من ذلك : فكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — كما فعلت تركيا . . . وفكرة نشر «الثقافة الخفيفة» . . . وفكرة اللغة العامية : في أسلوب الكتابة وفي أحاديث الإذاعة وفي مقالات الصحف .

كل ذلك . . . بدعى أن ذلك يجارى الواقع من جهة ، أو يدعو إلى تخفيف الانفصالية بين الشرق والغرب من جهة أخرى ١١
وكل هذه الأفكار تقوم على وضع حجاب كثيف بين ماضى الشعوب الإسلامية — في تاريخها وإسلامها وكفاحها وبطولاتها ، وبين حاضر هذه الشعوب ، حتى لا تستطيع أن تستند إلى ذلك الماضى يوم أن يعتدى عليها أو تسلب حقوقها .

على أن الاستعمار الغربى وقد وضع خطته هذه في توجيه الفكر الإسلامى وجهة ملائمة له ، وعمل على ضغط الثقافة الإسلامية : بالتقليل من شأنها ، وإبعادها عن مجال التحقيق ، والتخفيف من شأن حملتها ، بتقديرهم تقدير ما ديا

متواضعا في الدائرة الضيقة التي يسعون للتوظيف فيها لم يفته أن يضع مثل ذلك في سياسته التي يدير بها الشعوب الإسلامية الأخرى

● تخلق المشكلات الطائفية في « لبنان » ... متذرعا بإحصاءات واعتبارات تلاعب في تقديرها الأهواء ، ليحول وجودها دون تكامل شعوب الشرق الأدنى على أساس من الإسلام .

● وأنشأ « إسرائيل » كدولة يهودية ... ليحول لإنشائها دون تكامل هذه الشعوب على أساس من مقومات اللغة العربية ، والتاريخ العربي المشترك .

● وقرار « تدويل القدس » ... ليس سوى عمل سياسي استعماري غربي لتحقيق فكرة السكتة الصليبية ، في إبعاد المسلمين « البرابرة » عن مهد « الإنسانية » !!

ولا يفوتني هنا بالذات ، أن أشير إلى سذاجة وزير مصري مفوض لدى الفاتيكان في العهد السابق على نهضتنا الثورية الراهنة ، وبعد أن نشأت العلاقات الدبلوماسية بين الفاتيكان وبين مصر في أعقاب الحرب العالمية الأخيرة . . . كان يكتب التقرير تلو التقرير إلى وزارة الخارجية المصرية يمجّد فيها رأى الفاتيكان في تدويل القدس ، ويعد هذا الرأى تقرّبا من المسيحية الكاثوليكية إلى الإسلام ، ويطلب مزيدا من التعاون بينهما في النطاق الدولي ، والنطاق الثنائي 111 وللثاني كان نفسه عشرات من المدارس الدينية في مصر ، لها أسماء مختلفة بأسماء عدد من القديسين ، أو بأسماء دينية مسيحية : « كالكركير ، و « المير دى ديبه » و « الفريير » و « الجزويت » ، وهو تعلم لغات مختلفة كالألمانية والفرنسية والإيطالية والأسبانية ، وهدفها واحد والتوجيه فيها يخضع لمجلس يرأسه القاصد الرسولى في مصر ، وهو يمثل دولة الفاتيكان 11

● وما مشكلة « كشمير » إلا وسيلة أخرى ... للحيلولة دون نموّ الباكستان وتقدمها الزراعى على وجه خاص ، وخلق هذه المشكلة عند قيام هذه الدولة

أشبهه بتهديد الفناء لمولود جديد، لم تتوافر له كل إمكانيات المولود الطبيعي.

* * *

● إن دعاة «الصهرح الديني»، بعد جمال الدين الأفغاني، يمثلون حركة دفاع أو إنقاذ...

● ودعاة «التجديد»، بعد السير أحمد خان، يمثلون الهجوم الصليبي الاستعماري الغربي على مقومات المسلمين... ولكن ليس بلازم أن يكون جميع هؤلاء المجددين على صلة مباشرة بالاستعمار الغربي وبخطة، بل كثيراً ما يكونون قد تأثروا بريق «التجديد» وما صحبه من حضارة مادية تأثروا إيجابياً، بينما تأثروا على النقيض بضمول المسلمين، ومستوى حياتهم المتواضعة وضعف، سعيهم نحو حياة أفضل.

وسنعرض فيما يلي لاستمرار الفكر الإسلامي المقاوم للاستعمار، في حركة الشيخ «محمد عبده»...

على أن نتبعه بعرض للاتجاه الآخر في صورة «التجديد»، حرر المجددين.

محمد عبده

يصوّر الشيخ محمد عبده ، أهداف تفكيره ، بقلبه الخاص ، فيما يلي :

« . . . وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

• الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره - الدين - ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه وقد خالفت في الدعوة إليه رأى الفئتين العظيمتين ، اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

• أما الأمر الثاني : فهو إصلاح اللغة العربية . . .

• وهناك أمر آخر : كنت من دعائه ، والناس جميعا في عمي عنه ، وبعد عن تفعله ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه . . . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ! نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها . . . دعوانا إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ! وأنه لا يرد عنه خطئه ،

ولا يوقف طغيان شهوته إلا فصح الأمة له ، بالقول والفعل ١

« جهرنا بهذا القول ، والاستبداد في عنفوانه ، والظلم قابض على صولجانه ،
يريد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أى عبيد ١١ »

« نعم ، إننى فى كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع ١١
غير أنى كنت روح الدعوة . . . أصبت نجاحاً فى كثير مما عنيت به ،
وأخفقت فى كثير مما وجهت عزيمتى إليه ، ولكل ذلك أسباب : بعضها بما غرر
فى طبيعى . . . وشئ منها بما دار حوالى . . . » ١١ (١)

محرره فى طريق جمال الدين :

لم يشذ الشيخ محمد عبده فى حركته الفكرية ، عن أن يسير فى ذات
الطريق الذى سلكه جمال الدين الأفغانى ، ولا عن الغاية التى وضعها
هدفاً له . . . كما اعتمد على نفس السند الذى اعتمد عليه أستاذه من قبل .

وايس من شك فى أن الشيخ محمد عبده واحد من أولئك الزعماء الذين وصفوا
بالزعماء الوطنيين وهم فى واقع الأمر زعماء مقاومة الاستعمار الغربى ،
ومعارضة النفوذ الأجنبى فى دائرة العالم الإسلامى (العربى) ١١ وهو لا يقل فى التأثير
على التوجيه القومى عن مواطن معاصر له مثل « مصطفى كامل » ، صاحب تلك
الحركة التى اتجهت إلى مقاومة الاستعمار الإنجليزى مباشرة فى مصر ، ورئيس
الحزب الوطنى السياسى فى السنوات العشر الأخيرة من حياة الشيخ محمد عبده .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد ابتعد فى الفترة الأخيرة الأخيرة من حياته التى
تزعّم فيها مصطفى كامل الحركة الوطنية فى مصر ، وإذا كان لم يشاركه

(١) تاريخ الإمام محمد عبده : ١٠ ص ١١ - ١٢

في التوجيه السياسي القومي ضد الاستعمار الغربي في ذلك الوقت ، مؤثراً تركيز نشاطه الخاص في الجانب العلمي أو الديني — فإن ابتعاده عن مجال هذا التوجيه السياسي القومي طوال هذه الفترة لا يحول دون أن يؤرخ له كصاحب دور رئيسي في توجيه الحركة الوطنية المصرية ، التي برزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

أما سبب اعتكافه وتوفره على الجانب العلمي والديني ، فلعله رأى أن العمل في هذا الجانب ليس متوفراً لكثير من أصحاب النشاط في الجانب القومي والسياسي إذ ذاك ، لعدم توسعهم الكافي في فهم المبادئ الإسلامية ، والمصلحة الوطنية نفسها تقضى عندئذ بتوفره هو على ذلك ... أو لعله رأى — من تجاربه في الصراع الوطني السابق على الاحتلال البريطاني الرسمي ١٨٨٢ م ، ومن اختلافه مع عرابي وبعض رفاقه في طريقة الصراع وأسلوب الكفاح ، أن الأولى له — لعدم تبديد نشاطه وقوته — أن يتوفر على الجانب الذي توفر عليه أخيراً ، وهو الجانب الإسلامي العسكري والزبوي .

ومنذ هذا الحين الذي اعتزل فيه الشيخ عبده الإسهام في قيادة الجانب القومي ، وترك الزعامة فيه لغيره ، واحتضن الجانب الإسلامي — تفكيراً ، وأعمالاً ، وإحياء ... منذئذ عرف في تاريخ الحركات الإسلامية في العالم العربي خاصة ، أن لكل من الجانبين : الوطني والديني زعماء باشرُوا قيادته وتوجيهه ...

● عرف د الشيخ محمد عبده ، مدرسة ، وعرف له أتباع وتلاميذ

● كما عرف د مصطفى كامل ، أنصار وأشباع .

ولكن هذا الفصل بين الجانبين ، يرجع إلى تنظيم الجهود الوطنية في مقاومة الاستعمار الغربي ، أكثر من أن يهدف إلى تحديد مناطق نفوذ

بأن تكون للدين منطقته وللسياسة منطقتها ١١ ولم يعرف لآى اتجاه قوى أصيل فى العالم العربى خاصة ، منذ أخريات حياة الشيخ محمد عبده حتى الآن ، أنه يحاول قصر الإسلام على « ضمير الفرد » وإبعاده من علاقة الفرد بالفرد فى الجماعة ، أو فى علاقة الأفراد بالدولة ، أو فى علاقة الدول ببعضها بعض !

ولقد أسس « مصطفى كامل » حركته لمقاومة الاستعمار البريطانى فى مصر على أمرين رئيسيين :

- على خلق الوعى الوطنى
- والوعى الإسلامى

وكان من رأى « مصطفى كامل » أن التعليم العالى ، والتعليم الجامعى على الأخص ، هو وسيلة إيجاد الوعى الوطنى

أما إيقاظ الشعور الإسلامى ، وربط مصر بالعالم الإسلامى الخارجى على أساس من التذكير بتعاليم الإسلام ، فقد وكل أمره إلى الصحافة على أن تسهم أيضاً فى تقوية الوعى الوطنى المصرى .

وقد اختلف مصطفى كامل مع الشيخ محمد عبده فترة من الوقت ... ولكن لم يكن مرجع هذا الاختلاف إلى أن الشيخ عبده كان يدعو إلى التمسك بالإسلام ويدعو إلى العودة للقرآن على نحو ما دعا ، بل لأنه توفر على ماسماه بـ « الإصلاح الدينى » ، وابتعد كلية عن الإسهام فى التنوير السياسى العام .

— وإن الحركة القومية التى عرفت فى مصر سنة ١٩١٩ برئاسة « سعد زغلول » ، إنما نشأت ونمت داخل جدران الأزهر ، واعتمد خطبائها على

المنابر في المساجد ، والمجتمعات العامة السياسية ، كما اعتمد كتابها في الصحافة على كثير من آيات القرآن وهي الآيات التي تنصح بالتعاون والتماسك ، وتدعو إلى نبذ ولاية الأجنبي ، ومقاومة نفوذه في التوجيه ، وتصريف شئون الجماعة الإسلامية !

— كما أن مقاومة السلطة البريطانية المنتدبة من قبل عصبة الأمم في جنيف بعد الحرب العالمية الأولى على العراق وفلسطين ، تأسست على تمجيد الإسلام ، والدعوة إلى التمسك به في مقاومة النفوذ الأجنبي وقد كان « مفتي فلسطين » - في ذلك الوقت - رمز الزعامة الوطنية السياسية الفلسطينية !

— وكذلك صدرت مقاومة النفوذ الفرنسي في سوريا الممثل في سلطة الانتداب أول ما صدرت عن « الجامع الأموي » ، في دمشق ، وقاد علماء المسلمين هناك المظاهرات الشعبية ضد هذا النفوذ . وتولوا الكتابة عنه في الصحف !

ومع ذلك فقد وضع في تاريخ الانجازات الفكرية داخل العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين ، أن هناك فصلا — في الظاهر على الأقل — بين النشاطين : القومي السياسي ، والفكري الديني الإسلامي . وإذا رجعت كثرة النشاط القومي (السياسي) في الحركات الإسلامية لمقاومة الاستعمار الغربي بعد جمال الدين الأفغاني ، بتأثير من جمال الدين نفسه ، فإن الشيخ محمد عبده بتوفره على ما عرف منسوباً إليه باسم الإصلاح الديني قد خلق مدرسة مدرسة فكرية ، ودينية ، وعلمية ، ونزوية تتجه لمقاومة الاستعمار الغربي نفسه اتجاها غير مباشر ، ولا تقل وزناً في تحقيق هذا الهدف عن ذلك النشاط القومي السياسي !!

الشيخ محمد عبده ... القروي ، المصري ، الأزهري :

عرفت بيته الشيخ محمد عبده في القرية بأنها بيته الرجل الفقير ... وعرفت
قريته بأنها مثل من الأمثلة العديدة لمستوى الحياة المصرية الخالصة ،
وهي حياة الكادحين المكرويين المستذلين ، والمؤمنين بالله ، الذين يرون
في الآخرة العوض لهم عن حياتهم الحاضرة !

نشأ الشيخ عبده في هذا الجو ، واتصل في ترينه بـ «كتاب القرية» ،
ثم بالأزهر ... و«كتاب القرية» ، والأزهر ، كلاهما يعني بالإسلام : الأول
يعني بتحفيظ القرآن وهو المصدر الأول للإسلام ، والثاني يعني بتدريس
شروح القرآن وبمدارس المسلمين الفقهية والكلامية والأصولية ، كما يعني
باللغة العربية في قواعد إعرابها وفي وصف أسلوبها . والأزهر في عنايته
بالمعرفة الإسلامية التي تدور حول القرآن الكريم ، إنما كان يعني بها على النحو
الذي وصلت إليه هذه المعرفة في الحلقة الأخيرة من تاريخ التفكير
الإسلامي والتأليف العربي

• منحي الجدل العقلي ، الذي يجري لأجل الدبة الذهنية ، أكثر من
استخدامه لمعرفة قيمة الحجة !!

• ومنحي المناقشات اللغوية التي تدور حول اللفظ أو التركيب المفرد ،
أكثر مما تدور حول المعنى والهدف العام للأسلوب !!

• وهو منحي التزام أحكام فقهية خاصة صدرت في وقت معين من مؤلفين
معينين ، أكثر من التزام منهج لتقدير هذه الأحكام ، ثم البناء عليها !!

وبحكم ظروف خاصة بالشيخ عبده ، أضاف إلى هذا اللون من المعرفة -
في تنشئة نفسه - لوناً آخر تأتى له عن طريق خال والده الشيخ درويش
خضر . . . ذلك « الشيخ » الذي اتصل بـ « الراوية السنوسية » ، وتعلم فيها

وسيلة صفاء القلب ، وعرف عن طريقها ما يجب أن يتبع في فهم الإسلام :
وذلك بالاحتكام إلى القرآن والسنة الصحيحة ، وعدم التعصب لما سواهما
من أقوال أرباب المدارس والشروح والمؤلفين المسلمين . وهذا الذي كان يمارسه
الشيخ درويش خضر من الإسلام العملي ، وما كان يعرفه من الإسلام ، ومن
مقاييس فهمه ، هو ما يعرف بالنظام الصوفي الفكري الإسلامي السنوسي الكبير .
وهو نظام يهدف إلى سمو الروح ، وتهذيب النفس ، وتوكيد أواصر الأخوة
الإسلامية ، وإجادة فهم الإسلام .

بهذين اللونين من المعرفة : ما كان عن طريق الأزهر وما كان طريق
الزاوية السنوسية ... تكونت لدى الشيخ محمد عبده :

- معرفة عقلية للإسلام
- ومباشرة عملية لتهذيب النفس
- ثم تقدير للثقافة الإسلامية القائمة في الأزهر إذ ذاك .
- وفي ضوء ذلك كله .. ابتداء - بعد تلذذته على الشيخ خضر - بتخير أساتذته
في المرحلة الأخيرة من مراحل دراسته في الأزهر
- ففتحير الشيخ حسن الطويل ، لدراسة الفلسفة السينائية ، والمنطق
الأرسطي

- والشيخ محمد البسيوني ، لدراسة الأدب العربي
- وبعد أن علم بقدوم جمال الدين الأفغاني ، إلى القاهرة اتصل به ، وصحبه
في مجالسه وندواته ... وجمال الدين هو للسياسي التأثير على استثمار الغرب
للبلاد الإسلامية .

- وكما ابتداء بتخير أساتذته من بين علماء الأزهر ... ابتداء ينقد الطابع
العام لتفكير رجال الأزهر ، وكتب الدراسة فيه ، وطرق التدريس
المتبعة هناك !

• وباتصاله بجمال الدين الأفغانى ابتداءً يدرك الحالة الداخلية في مصر :
من سوء معاملة الحكومة للفلاحين ، ومن الاستبداد السياسى القائم فى الحكم ،
وهى حالة انطبعت فى نفسه منذ أن نشأ فى قريته ولكنه ربما لم يستطع
أن يدركها ، ويعبر عنها تعبيراً واضحاً ، قبل أن يتصل بجمال الدين . وباتصاله
بجمال الدين ، ابتداءً يدرك أيضاً زيادة على ذلك : التعقيد السياسى والاقتصادى
فى مصر ، وتسرب النفوذ الأجنبى فى المشاكل المصرية ، وتسربه باسم الإصلاح
القومى ، أو باسم المصلحة الأوربية ١١

وهكذا جمع الشيخ محمد عبده ، فى معرفته :

- بين بيئة القرية ، وبيئة المدينة التى هى مقر الحكم فى مصر
- وبين المعرفة العقلية ، والنهذيب الروحى الصوفى المرن
- وبين تفكير القرون الوسطى والتفكير المعاصر فى وقته
- كما عرف الجود فى التفكير ، والثورة فيه

ولقد حرص الشيخ عبده على ماضيه . . .

كما حرص على أن يعيش فى حاضره ، ولكن على سند من الماضى وفى
أسلوب الحاضر ١١

الشيخ محمد عبده . . . المفكر :

تناول الشيخ محمد عبده فى تفكيره عدة جوانب رئيسية :

- الجانب القومى والوطنى
- والجانب الاجتماعى
- وجانب الاعتقاد
- وأخيراً ... الجاذب التربوى والتوجيهى العام

• الجانب القومى :

تناول محمد عبده فى الجانب القومى : حدود الوطن ، وضرورة شعور المواطن بوطنه ، والصلة الوثيقة بينهما :

« . . . وجلة القول أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ، ثلاثة — تشبه أن تكون حدوداً :

- الأول : أنه السكن الذى فيه الغذاء ، والوفاء ، والأهل ، والولد
- الثانى : أنه مكان الحقوق ، والواجبات ، التى هى مدار الحياة السياسية . . . وهما حسيان ظاهران

• والثالث : أنه موضع النسبة التى يعلو بها الإنسان ويعز ، أو يُستقل ويذل . . . وهو معنى محضاً ، (١) .

ثم يستطرد فيقول :

« ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشعار الوطنى عن ذوى الحقوق والواجبات فى مصر ، وإلباسهم جميعاً لباس الجهالة والذل . ولكن أبت الحوادث إلا أن تثبت لنا وجوداً وطنياً ، ورأياً عمومياً ، ولو كره المبطلون . . . على أن منهم فئة لا يزالون يؤلمون أسماعنا بما يكررون من سفاسف القول ، من مثل : إتنا تعودنا الظلم والخياف ، وألفنا الخدمة والرق ، فلن يستقل لنا رأى ، ولن نهتدى سبيل الحرية ! كأنهم لا يعلمون أن أهل الغرب أجمعين تعودوا مثل ذلك الخيف أعصراً ، وكانوا فى قديم الأيام على ضروب من الرق وانخفاض الجناح ! !

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٥

ولئن كان من فضل هذه المائة (القرن التاسع عشر) — أن يكتب في صدر تاريخها تحرير أرقاء العصر السالف ، فقد رجونا أن يجتم ذلك التاريخ بتحرير الذين كانوا أرقاء في هذا العصر ، (١) ١١

كما تناول في هذا الجانب نظام الشورى في الحكم ، ورجوبه على الحاكم والمحكوم سواء :

« وإن لنا لدليلاً على ما قدّمنا — من وجوب نظام الشورى — فيما فعل سيدنا عمر وقومه رضى الله عنهم ، حيث قام بينهم خطيباً فقال : يا أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوم به ! فقام رجل أعرج فقال : والله لو وجدنا فيك عوجاً لقومناه بسيوفنا ! فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم دوج عمر بسيفه !! إذ ليس معنى تقويم الاعوجاج فى هذا إلا التنبية على الحق ، والإرشاد إلى الطريق المستقيم !!
« فإيدل على وجوب التشاور على الحاكم : هو طلب عمر رضى الله عنه تقويم اعوجاجه ...

« وما يدل على وجوبه على المحكوم : هو إجابة الصحابي بقوله : (والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا) ، فإنه لا يجوز استعمال القوة إلا بعد الإعذار بالإرشاد والهدى ...

« وكأنى بمن يقول : إن لنا فيما كان عليه من السلف من طريقة التشاور لغنى عن سلوك هذه الطريقة الحالية ... فأقول فى جوابه : إن هذه الطريقة الحالية قد صارت — دون سواها — ذات الوقع العظيم والتأثير القوى فى النفوس ، بما أتصفت به من كونها مناطاً للعدل ، ومظهراً للاستقامة فى سائر الممالك .
« حينئذ فالغاية المقصودة من التشاور لا تترتب إلا عليها ، وأما طريقة السلف.

فقد كانت كافية في الغرض ، لما أنها هي المستعملة في زمنهم . على أن هذه الهيئات ليست إلا وسائل غير مقصودة لذاتها ، فإذا انقطعت الرابطة بينها وبين الغايات كانت مهمة غير مقصودة ، وتحول القصد إلى ما صار يبينه وبين الغاية ارتباط ووفقاً ، (١) ١

«... وإن الشورى لا تنجح إلا بين من كان لهم رأى عام يجمعهم في دائرة واحدة ، كأن يكونوا جميعاً طالبين تعزيز مصالح بلادهم فيطلبونها من وجوهها وأبوابها . فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق ونصراؤه ، فلا يلتبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم إذا لم يأت مطلوبهم على غاية ما يمكن من السكال . . . وإن استعداد الناس لأن ينجحوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا مندوبين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم ، وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح ، على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد ، (٢) ١

وإذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكومين سواء ، فإن وظيفة الحكومة بعد ذلك في الأمة تمكين الأفراد من العمل في حرية ، وبالوسيلة الصحيحة ، لخير أنفسهم وجماعتهم :

«إن شأن الحكومة ليس إلا أن تطلق للناس عنان العمل ، فيعملوا لأنفسهم ما يعلمونه خيراً . . . فإن أية حكومة قيل إنها عادلة حرة ، لم يكن لها إلا أن أباحت للناس أن يدخلوا في أى باب من أبواب المنافع ، ويطلبوا الخير الحقيقي بكل وسيلة ، (٣) ١١

ولم يفت محمد عبده أن يتناول في الجانب القومى كذلك : الصلة بين ما يشرع

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٤٩

من قوانين ، وبين أحوال البلاد القائمة . وهو يرى ضرورة الصلة
القوية بينهما ، ولو كانت أحوال البلاد وعاداتها غير سليمة
كل السلامة يقول :

« ولا يتوهم أن القانون العادل ، المؤسس على الحرية ، هو الذى
يكون منطبقاً على الأصول المدنية والقواعد السياسية فى البلاد الأخرى
انطباقاً تاماً . فإن البلاد تختلف باختلاف المواقع ، وتباين أحوال
التجارة والزراعة . وكذلك سكانها يختلفون : فى العوائد ، والأخلاق ،
والمعتقدات إلى غير ذلك . فربّ قانون يلائم مصالح قوم لا يلائم مصالح
آخرين ، فينفع أولئك ويضر هؤلاء ! إذ على مؤسس القوانين أن يراعى
اختلاف الناس : على اختلاف طبقاتهم وأحوالهم ، وطبيعة أراضيتهم ،
ومعتقداتهم ، وكافة عوائدهم ، ليتسنى له أن يحدد مصالحهم ويربط
أعمالهم بحدود تجرّ إليهم جلائل الفوائد ، وتسد عليهم أبواب
المفاسد . وحينئذ لا يسوخ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم
فى سن القوانين ، ! » (١)

ثم يضيف قائلاً :

« وقد جرت عادة المشرّعين فى كل زمان أن يراعوا فى وضع القوانين
درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مهمة عليهم ،
فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها . وأن يلاحظوا العوائد
والأخلاق ملاحظة تامة ، فلا يخرجوا فى تأسيس القوانين عما تقتضيه
من الشدة والتخفيف . فربّ طائفة من الناس ينفع فيهم الزجر الخفيف ،
ويردعهم الوعد بالجزاء الهين ، إذا كانت طبائعهم سهلة الانقياد
وربّ أمة فطرت أفرادها على الغلظة ، وبجافة الرقة ، وكانت بواطنهم

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤

منطوية على الحسة والسفالة ، ونفوسهم بعيدة عن خصال الشرف ، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم إلا القوانين الصارمة ، المؤسسة على الجزاءات الشديدة ... (١) ١١

وبالجملة ... فليست هيئة النظام المدني لأمة من الناس سوى صورة لمادة الملكات التي اكتسبها أفرادها من مألوفاتها وعوائدها التي نشأت عليها ، سواء أكانت بمدوحه أو مذمومه . وإن اختلاف قوانينها في معارج صعودها ، ومدارك هبوطها ، لا ينفك عن هذه الملكات . مهما تغيرت أصنافها ، وتبدلت شؤونها . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات ، وتبديل الأخلاق ، عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً . فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها ليتسنى لهم أن يحصلوا على هذه الغاية . بل يجعلون في نفس القوانين النظامية فصولاً وأبواباً لضبط الأخلاق ، وحفظ الملكات الفاضلة ... فتصبح الأخلاق فاضلة ، والعادات حسنة ، وتسير الأمة في طريق الاستقامة إلى خير غاية ، (٢)

والقانون على هذا النحو ، يجب أن يمكن له في التطبيق ، وأن تكون له وحده السيادة ... يقول في ذلك :

« فإذا أرادت تلك الأمة ... أن تعيد مجدها الأثيل ، وعراها الأول ، فلا بد لها من إعادة شأن القانون . فتشيد منه ما هدمته يد الغرور ، وبددته سطوة الفجور ، وتأخذ الوسائل النافعة لاستئصال قومها إلى التمسك بقواه وهذاه ، (٣) ١

* * *

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٥٩

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ١٦٣

(٣) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٩٢

وبهذه النقطة الثلاث الرئيسية التي أثارها الشيخ محمد عبده بتفكيره في الجانب القومى . . . وهى : الوطن ، والشورى فى الحكم ، وصلة التشريع بالأسس المقومة لسكان الوطن من لغة ودين وعادات وأخلاق - وضع أمام المواطن الحقائق التى يجب عليه الحرص عليها ، والدفاع من أجلها ، وهى تلك الحقائق التى تحدد شخصيته كإنسان ومواطن . فلا ينبغى له أن يفرط فى وطنه مهما كان حال هذا الوطن ، ولا أن يفرط فى لغته ، ودينه ، وأخلاقه ، وعرف مواطنيه . كما يجب أن يتمسك بالشورى فى الحكم ، حاكماً أو محكوماً ، إذا تكون الأمة رأى عام يجمع المواطنين فى دائرة واحدة ، ولم تقسمهم الأهواء والشهوات إلى أغراض مختلفة .

ويشير هنا حديثه عن ضرورة الربط بين التشريع وأحوال البلاد ، إلى نظرته إلى القانون . . . فهو ينظر إليه على أنه حافظ لحال قائمة ، دون أن تكون له هو نفسه إمكانية أن يحدث فيها تغييراً . وإنما مرجع التغيير فى عادات الأمة وأخلاقها وتوجيهها ، إلى « التربية » ، دون التشريع ١١ وهكذا : تكون التربية فى نظره هى التى تمهد وتدفع ، والقانون هو الذى يحفظ ويحرس .

ويزيد الشيخ محمد عبده فى توضيح ذلك بقوله :
« ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم ، وتقدر المغامر على المخالفات ، هى التى تربي الأمم وتصلح من شأنها . فإن القوانين لم توضع فى جميع العالم إلا للشواذ ، والهفوات ، والسقطات . . . وأما القوانين المصلحة ، فهى نواميس التربية المالية لكل أمة . . . » (١) ١

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٤٦٩

• الجانب الاجتماعي :

وتناول الشيخ محمد عبده في الجانب الاجتماعي :

- الروح الجماعية
- عيوب المجتمع
- الاقتصاد الوطني .

الروح الجماعية :

تناول محمد عبده ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة ، مع إضعاف الفردية أو الانفصالية وطريق ذلك في نظره : التربية الحقة ، والتربية الحقة هي التي تقوم على رعاية التعاليم الإسلامية يقول :

« إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه — إن لم أقل جميعه — تغالب الأفكار والآراء . فالأمة ذات البسطة في الأفكار ، والمهارة في المعارف ، هي الأقوى سلطاناً ، والأقوم سياسة ، وهي الغالبة على ما سواها من الأمم ^(١) .

« إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية ، وليست هي إلا عبارة عن اتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم فاعلم الإنسان الصدق ، ومحبة نفسه . فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه ١١
« إذا تربى الإنسان أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه ، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحداً إلا أنه شقي بوجود غيره ١١
وقد ذهبت الثقة بيننا أدراج الرياح ، وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة ، المولدة للوسايس والأوهام . ولا شقاء للبر أعظم من وجود ضميره في هذا الشقاء ١١

« ولو كنا متربّين لانبثقت فينا إحساس واحد ، يؤلف بين شعورنا وحاجتنا ،

(١) تاريخ الإمام . ج ٢ ص ١٤٤

وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها : لنفسه ، وغيره . . .
« إن العلم الحقيقي هو الذى يعلم — الإنسان — العلاقة الموجودة بينه
وبين غيره من الأفراد فى جامعته . فهو إذن يعلم الإنسان : من هو ؟
ومن معه ؟ فيتكوّن من ذلك شعور واحد وروابط واحدة ، هى
ما يسمونه بالاتحاد . . .

« ألا إن الاتحاد ثمرة لشجرة : ذات فروع ، وأوراق ، وجذور ،
وجذور — هى الأخلاق الفاضلة بمراتبها ! فعلى المسلمين أن يربوا أنفسهم
تربية إسلامية حقيقية ليجنوا تلك الثمرة ... وبغير ذلك كل أمل باطل ،
وكل الأمانى أحلام وأهام ، وكل احتجاج بغير سعى عجز 11

« الناس فى كل الأمم أكفاء فى التمثيل ، ولا نقص فى الدنيا
إلا من جهة العقول والأخلاق . . . هى لا تكمل إلا بالتربية . وما وراء
ذلك من العلوم ، لا يبت فيها غير القلق والهديان . . . » (١) 11

« . . . والسبب فى فقر البلاد : عدم «ريان روح التربية الشرعية
العقلية ، التى تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ،
وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته . إن لم تقل : تجعل الإحساس
الأول أقوى من الثانى ، وتزيد فى إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره ، » (٢) 11

« . . . ولما تشوقت النفوس لأن تكون التربية فى المدارس
على هذا النمط المفيد ، الذى عول عليه جميع الأمم المتقدمة فى مبادئ
تعاليمهم ، فإن من تتبع قوانين التعليم فى الممالك الأوروبية رآها بأسرها

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٤٦٩

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٥٤

موجهة للابتداء بالتعاليم الدينية ، والاستمرار عليها إلى ما تريد عن ست سنوات تقريباً (١)

وقد استرسل الشيخ محمد عبده وأفاض : في صلة التعاليم الإسلامية بالمعرفة العقلية السليمة ، والتهديب النفسى الحقيقى وبين جدوى ذلك على الأخص في المرحلة الأولى من مراحل التعليم ، بما كشف عن صلة التعاليم الإسلامية بطبيعة الإنسان ، ومدى تأثيرها عليها تأثيراً نوجيباً سليماً ، كما رسم الطريق التربوى لنفع النفس الإنسانية بهذه التعاليم .

وهو إذ يحاول أن يكشف علة الضعف الحقيقية في الأمة والجماعة الإسلامية ، لم ير هذه العلة في غير فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ! ولم يرها في أرض مصر وسماتها ، ولا في طبيعة البلدان الإسلامية الأخرى ! وأرجع فقر النفوس ، وسوء توجيه العقول ، إلى سيطرة « الأنانية » ، وانحلال معنى « الجماعة » في نفوس الأفراد ، إما بسبب الجهل المطلق . أو بسبب سوء فهم الإسلام والحياة !!

ومن أجل ذلك كانت محاولته لإصلاح هذه الحال محاولة تفتيشية عن العلاج الحاسم في تحقيق هذا الإصلاح ، فحدد الإصلاح بأنه استعادة الروح الجماعية . . . الروح القومية ، الروح الإسلامية ، والروح الإنسانية العامة : وحدد العلاج تبعاً لذلك : بالتنشئة الدينية ، وقيام المرحلة الأولى من مراحل التعليم على التعاليم الإسلامية .

ولكنه مع ذلك لم يرد أن يقصر منهاج المدرسة على هذه التعاليم ، بل جعل هذه التعاليم أساساً رئيسياً في منهاج المدرسة ، على أن تضاف

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ٨٠ - ٨١

إليه بقية العلوم والصنائع ، التي تنفع الناشئ في حياته ، وتجعله لا يقل
عن الغربي في سيطرته على الحياة .

وجوب مساهمة الأغنياء في تعليم الأمة :

وهو إذ يطلب من التعليم أن يكون تربية ، توصل إلى ملكات
وعادات ، وتقود إلى توجيه غير مضطرب وإذ يطلب في التربية أن يكون
أساسها إسلامياً ، حتى تكون هناك جماعة ، وروح جماعية ، تسود النوازع
الفردية ، وبذلك يتحقق التماسك ، ثم يتحقق هدف الأمة من عزة وسيادة . . .
إذ يطلب ذلك كله ، يطلب من الأغنياء أن يسهموا في التعليم ، ويوضح
أن إسهامهم في هذا النوع من التعليم تقتضيها ضرورة اجتماعية خاصة بهم ،
لأنهم معرضون للتهديد في أموالهم وأنفسهم : من الأجنبي عنهم ، قبل
الفقير من مواطنيهم . . . يقول :

« أفلم يبصر الأغنياء أنه لا معنى لشدة البأس في أيامنا هذه :
إلا تدرّع الحكمة ، وتبطن الدهاء ؟ ألم يقفوا على الأسباب التي أعدها غيرنا
(يريد الغرب) لنيل أعلى مراقب المجد في أوطانه ، ثم اندفع إلينا لا ندرى
ماذا يريد أن يصنع بنا !! فإن عقلوا جميع ذلك ، أفلا يفقهون : أنهم إن
لم يكونوا نصراء لجيش العلم ، أصبحوا على شفا الخطر ؟ . . . »

« فعلى الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول الأيدي
الظالمة إليهم — أكثر من الفقراء ، أن يتآلفوا ، ويتحدوا ، ويبذلوا
من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس ، والمكاتب ، واتساع دوائر التعليم ،
حتى تعم التربية ، وتثبت في البلاد جرائيم العقل والإدراك ، وتنمو
روح الحق والصلاح ، وتهذب النفوس ، ويشتد الإحساس بالمنافع والمضار ،

فيوجد من أبناء البلاد من يضارع نبي غيرها من الأمم ، فتكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة . لهم مالنا ، وعليهم ما علينا !!

دألم يعتبروا بالجمعيات الأوربية ، التي لم يكن أعضاؤها إلا الوارعين ، والصانعين ، والتجار ... كيف يبلغ إيراد الواحدة منهم نحو ثلاثين مليوناً من الجنيهات ، وبعضها أكثر وبعضها أقل ، وجميع ذلك يصرف في بث المعارف والعلوم ، واتساع دائرة المصانع والفنون ، وتقوية روح التربية الحقة ، التي لا شأن للبلاد إلا إذا تحلى أبنائها بجلاها ، (١) !

التعليم الديني ... محتاج مسلك آخر :

والشيخ محمد عبده إذ يقوم التعاليم الدينية إلى هذا الحد في خلق جماعة قوية : في معارفها ، واتجاهها ، وسيطرتها على الحياة ، وحصولها في المجال الدولي على وضع لا يقل شأناً عن الأمم الأخرى القوية السائدة . يرى أنه لا يتم هذا الأثر الإيجابي في توجيه المواطنين وجهة سليمة نافعة ، وهي الوجهة الجماعية ، إلا إذا تغير مجرى التوجيه القائم ، وخلت الثقافة الإسلامية من عوامل الضعف والجنود ، وهي عوامل الانحراف التي طرأت عليها ، وعلى الأخص في الحقبة الأخيرة في تاريخ التأليف العربي الإسلامي . يقول — رحمه الله — في ذلك :

... إذا استقرينا أحوال المسلمين ، للبحث عن أسباب الخذلان ، لانجد إلا سبباً واحداً : وهو القصور في التعليم الديني ، إما بإهماله جملة — كما هو في بعض البلاد ، وإما بالسلوك إليه من غير طرقه القويمة — كما في بعض آخر !!

(١) تاريخ الإمام : ١٦٠ ص ١٤٣ : ١٥٠

« أما الذين أهمل فيهم التعليم الديني : لجمهور العامة في كل ناحية ، لم يبق
عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ! فإن كانت لهم عقائد ، فهي
بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة ، من نحو : أنه لا اختيار للعبد فيما يفعله ،
ولأنما هو مجبور فيما يصدر عنه جبراً محضاً — فلماذا لا يؤخذ على ترك
الفرائض ولا على اجتراح السيئات ! ومثل : إن رحمة الله لا تدع ذنباً
حتى تشمله بالغفران قطعاً ، لا احتمال معه للعقاب .. فليفعل الإنسان ما يفعل
من الموبقات ، وليهمل ما يهمل من المفروضات . فلا عقاب عليه !
وما شاكل ذلك ، بما أدى إلى هدم أركان الدين من نفوسهم ، واستل
الحية من قلوبهم ... ولا منشأ له إلا عدم تعلمهم عقائد دينهم ، وغفلتهم
عما أودع في كتاب الله ، وسنة رسوله !

« وأما الذين أصابوا شيئاً من العلم الديني : ففهم من كان همهم علم أحكام
الطهارة والنجاسة ، وفرائض الصلاة والصوم ، وظنوا أن الدين منحصر
في ذلك !! ومتى أدوا هاتين العبادتين على ما نص في كتب الفقه فقد
أقاموا الدين ، وإن هدموا كل ركن سواهما . . . ويشتركون مع الأولين
في تلك العقائد الفاسدة !!

« ومنهم من زاد على ذلك علم الفروع في أبواب المعاملات ، متخذاً
ذلك آلة للكسب ، وصنعة من الصنائع العادية . وأولئك الأغلب من طلاب
الإفتاء والقضاء ، ووظائف التدريس ، وما شاكل ذلك ... لا ينظرون
إلى الدين إلا من وجهة ما يجلب إليهم المعيشة !! فإن مال بهم طلب
العيش إلى مخالفته ، لم يبالوا بذلك ، معتقدين على مثل عقائد الجملة
بما قدمنا

« وهؤلاء لا تختص مفسد أعمالهم بدواتها ، ولكنها تتعدى إلى أخلاق العامة وأطوارهم ! فهذا القسم أعظم الأقسام خطراً ، وأشدّها ضرراً في العامة والخاصة . . . وما أفرادها بقليل !!!

« إن إصلاح الجداول — في التعليم — لا يتم بأن يدرج في فنون المدارس الإسلامية بعض الكتب الفقهية ، مع بقاء التعليم على طريقه المعبودة في المساجد ، وفي دروس بعض العلماء !! فإن العلوم العملية ، إذا لم تكن على عقائد صحيحة وإيمان صادق لا تلبث أن تضيع ، ولئن ثبتت فإنما تسوق إلى أعمال خالية عن النيات وخاوية من سر الإخلاص ، فتكون أشبه شيء بالباطالة في عدم ترتب الأثر المطلوب عليها كما قدمنا !!

« فلا بد أن يوجّه النظر إلى فن تقوى به العقيدة وبستحكم سلطانها على العقول ، ثم إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفن فيكون التذكّر مستحفظاً لما يصل إليها منه ، ثم إلى فن الفقه الباطني — إلى فن الضمير ، وهو ما تعرف به أحوال النفس وأخلاقها ، والممالك منها : كالكذب والحياة والنيمة والحسد والجبن وسائر الرذائل ، والمنجى منها : كالصدق والأمانة والرضا والشجاعة وسائر الفضائل ! ويضم إلى ذلك باقي علم الحلال والحرام على ما هو مذكور في الكتاب والسنة ، ومتفق عليه بين أئمة الملة الإسلامية . . . إلى تربية تحفظ وتروض على العمل بما تعمل به !!

« ثم يكون التعليم في هذه الفنون المذكورة والتربية على وجه يتفق مع قواعدها ، مستندين إلى الشرع الشريف ، بحيث تذكر مأخذها من القرآن والسنة الصحيحة ، وما صح أثره من أقوال الصحابة وعلماء

السلف الأول ، ومن هذا جذورهم : كحجة الإسلام الغزالي وأمثاله .

، فالقصد بالذات علان : علم الظاهر وعلم الباطن ، وهما أصلان ،
وبمجموعهما ركن الإصلاح .

والركن الآخر « التربية » ، بما يهتديان إليه ، حتى تصير العلوم ملسكة
راسخة ، تصدر عنها الأفعال بلا تعمل . ثم يتبعهما فن آخر يقوى على
الغرض منهما ، وهو فن التاريخ الديني ، خصوصاً سيرة النبي صلى الله عليه
وسلم ، وسيرة أصحابه ، والخلفاء الراشدين ، (١)

وهذا المنهج التربوي ، وضعه الشيخ محمد عبده للتثقيف العام بالثقافة
الإسلامية ، وهو الذى جعله أساس المرحلة العامة فى التعليم . وتحدث بعد
ذلك عن مناهج أخرى لتخريج المدرسين والدعاة والمرشدين ، لاجال الحديث
عنها هنا ، لأننا بصدد عرض وجهة نظره فى قيام التربية العامة على
أصول إسلامية ، وضرورة الأخذ بها فى تلافى الحال الفاسدة فى الأمة . تلك
الحال التى ذكرها غير مرة ، وأشار إلى علتها فى وضوح ، وهى : نفشى الانانية ،
وانعدام الروح الجماعية .

عيوب المجتمع المصرى :

يتعرض الشيخ محمد عبده فى هذا الجانب الفكرى ، إلى عيوب المجتمع
المصرى ، وهى نفسها تقريباً عيوب المجتمع الشرقى الإسلامى فى وقته بوجه
عام ... وهو يحلل أسبابها وعلمها ، ويذكر ما يراه كفيلاً بإزالتها .

(١) تاريخ الإمام ج ٢ ص ٥٠٩ : ٥١١

● فيصف أحاديث المجتمع المصرى : بأنها عنوان على سوء الفهم للحياة ، وعلى عدم الجهد فيها ، وسوء التربية ، وعدم تهذيب الخلق .

ويرجو أن تتوجه أحاديث المجتمع إلى النافع الصالح ، على نحو ما فى البلاد الأوروبية - كما كان فى وقته ، أو على نحو ما كان فى صدر الإسلام ، أو لدى الأمم الراقية فى التاريخ ! ويسأل قارئه أن لا يفهموا من كتابته فى هذا الجانب الاجتماعى أنه يقصد لوم فريق معين من الناس ، بل غرضه الإصلاح والتهذيب (١) !

● ويتحدث عن الزواج : كضرورة اجتماعية ، وفى الوقت نفسه يعد تعدد الزوجات مضرة اجتماعية . فيذكر أن الاختيار فى الزواج قائم على طبيعة الإنسان : باعتبار أنها طبيعة مفكرة لها اختيار من جانب ، وأن لديها الميل الغزوى إلى التعاون من جانب آخر . وكل من الأمرين يطلب من الإنسان أن يتخير إذا تزوج ، أما أحدهما : فيميز المرغوب من غير المرغوب فيه ، وأما الثانى : فيحدد من يمكن التعاون معه !

ثم هو يعتبر الزواج نفسه عاملاً من عوامل السعى الجدى فى الحياة ، وضرباً من ضروب التنظيم فى حياة الاثنين ، بحيث أن أحدهما يكمل الآخر : لمصلحتهما معاً ، ومصلحة امتداد حياتهما فى أولادهما وللجاعة .

أما الزواج بأكثر من واحدة : فيرى - الشيخ محمد عبده - أن الناس غنيهم وفقيرهم ، قد اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة ، وغفلوا عن الفصد الحقيقى منه ... وهذا لا يجيزه الشريعة ، ولا يقبله العقل !! فاللازم للاقتصار

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ١٠٣

على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل - كما هو مشاهد - عملاً بالواجب عليهم ، بنص قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . وأما آية : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء . . .) ، فهي مقيدة بآية : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) . كما يجب عليهم أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من (العدل) وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التي تؤدي بهن إلى الأعمال غير اللائقة ، ولا يحملوهن على الإضرار بهن وبأولادهن ، ولا يطلقون إلا لداع ومقتض شرعى ، شأن الرجال الذين يخافون الله ، ويوقرون شريعة العدل . ويحافظون على حرمان النساء وحقوقهن ، ويعاشروهن بالمعروف ، أو يفارقوهن عند الحاجة . . . (١) .

● ويذكر البدع : ومدى دلالتها على الانحراف في الاعتقاد ، فيذكر منها على الخصوص : زيارة قبور الأولياء ، والنشويش على المصلين في المساجد بضرب الطبول والباز . . . وفي الوقت الذي كان يميز فيه الشيخ محمد عبده مثل هذه البدع ، لم يكن مقتياً ولا قاضياً ولا معلماً ، بل كان محرراً في صحيفة « الوقائع المصرية » ، ١١ ونصيبه الذي ساهم به في محاربة عيرب المجتمع المصرى والإسلامى - ومن بينها البدع - هو : لفت النظر إليها ، والثناء على القائمين بالأمر عند اتخاذهم تدبيراً من التدابير ضد بدعة معينة . بالإضافة إلى ذكر الأسانيد الشرعية والقانونية ، أو الاستشهاد بأحوال الأمم وقت قوتها أو ضعفها على حال يريد بقاءه أو يريد إزالته ، (٢) ١١

● والرشوة : كعنوان على الضيف الخلقى ، ينمى عليها إلى حد

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ١١٢

(٢) تاريخ الإمام : ٢ ص : ١٣٣ ، ١٤٢ ، ٥٠١

أنه اعتبر أنها أمانة على فقد الشعور بالواجب وأدائه : في الأمة ،
والأداة الحكومية على السواء ١١ « وأنها عادة شنيعة مضرّة بالدين والدنيا ،
في طباع أدياء الهمم ، تقريباً لنوى المناصب ، وتذللًا خبيثاً ، لا يجوز
الشرع ولا قانون البلاد ، وتنفر منه نفس كل ذى إحساس لإنساني !
ولأنها أمر مضاد لمعنى الإنسانية ، ومضاد بالتالى للشرع وقانون البلاد ،
يرى الشيخ محمد عبده أن الراشئ والمرثئ شركاء في هذه الجريمة الخلقية ،
بل يرى أن نصيب الراشئ في ذلك أكبر ١١ « وحينئذ فما يلحق الراشئ
من الؤم أشد مما يلحق المرثئ وإن كان كل منهما مجرمًا : لأن الأول
ضئع ماله واسترسل مع الجبن وضعف مع الوهم في مقام يستوى فيه
الحاكم والمحكوم أمام القانون ، وأمال المرثئ لأخذ الرشوة وقوى
طمعه ودله على الشر وكلف نفسه بما لم يكلف به ، ١١ (١)

• عدم المبالاة بالمصلحة العامة : وما عابه كذلك على المجتمع المصري
- وكذلك المجتمع الشرقى الإسلامى - عدم المبالاة بالمصلحة العامة
« ... فانظر إلى هذه الحال الرديئة التى نشأت من تفرق القلوب ،
وانقطاع التواصل بين النفوس ! فلا يهتم واحد بعمل يشترك في منفعته
مع آخر ، وإن كان يتحقق الضرر لنفسه بتركه ، كأن اشتراك الغير
في المنفعة صيرها مضرّة وينبغى اجتنابها ١١ وكان من الواجب : أن الاشتراك
يدعو إلى التعاون والقوة ، بدل التهاون والانحطاط ... فكانهم سلبوا
الخواص الطبيعية التى للإنسان الجبال والغابات ١١ (٢) » .

• وأخيراً يتحدث عما سماه فقدان ملكة « حفظ الماضى » ، والاحتفاظ

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٨٥

(٢) تاريخ الإمام : ٢٠ ص ٦٨

بملكة الحقد والضعينة .

وهنا يتحدث الشيخ محمد عبده عن الرسوم والتأثيل على أنها : د . قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشؤون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة ، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية ١١ وهي التي تسمى في العرف الحديث : متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية فهي وسيلة ، فائدتها محققة لا نزاع فيها

وهو لذلك يرى : د أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين : لا من جهة العقيدة ولا من العمل ، (١) ١١

ويرى الشيخ محمد عبده أن المسلمين اعتادوا أن يخوضوا بحال التساؤل فيما تظلم منفعته ليحرموا أنفسهم منه ، وهم لا يعنون بحفظ شيء يبق نفعه لمن يأتي بعد ١١١ . فليست ملكة الحفظ بما يتوارث عندنا ، وإنما الذي يتوارث هو ملكات الضمائر والأحقاد ١ تتنقل من الآباء إلى الأولاد حتى تفسد العباد ، وتخرب البلاد ، ويلتقي بها أربابها على سفير جهنم يوم المعاد ، (٢) ١١١

• ضرورة إعادة توزيع الثروة في الأمة :

وكما تكلم هنا في الجانب الاجتماعي عن الروح الجماعية ، وعبوب المجتمع ، تكلم عن بعض العادات التي تتصل بالثروة الوطنية :

— فعاب السفه والإسراف

— وحدد معنى الاقتصاد بأنه الحد الوسط ، ومدحه ونصح به

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠١

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٠٢

— ثم حدد موقفه من «الرأسمالية» وعيوبها ، ونصح بتوزيع الثروة
في الأمة على غالبية الأهالي .

• فيصف المسرفين: فيقول : «... ولكن أبي حاكم الشهوات ، إلا أن يكلف
هؤلاء الضعفاء النفوس المنحطى الأفكار بما يطيقون !! كأنهم يبرهنون
بأعمالهم هذه ، وتهورهم في الإسراف والإنفاق ، على أنهم ليسوا أهلا
للثروة ، ولا مستحقين للثروة ، ولا يتحملون ثقل الخير على أنفسهم ،
بل يحبون أن يكونوا على الدوام فقراء متربين لا يملكون شيئا ، وإن كانوا
في صورة أعتياء موسرين !! ويرغبون أن يكونوا تحت ذل الذين ،
ولا يعلمون أن نكبات الدهر كثيرة الورد ، شديدة البطش ، (١) !! ويستند
في ذلك إلى الآية الكريمة : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها
كل البسط ، فتقعد ملوما محسورا ، ١

• ويحدد الاقتصاد : بأنه « فضيلة من فضائل الإنسانية الجليلة . . . فإذا
جمع الشخص بين الإمساك عما لا يلزمه ، والبذل فيما هو أحوج إليه ، فقد
حاز فضيلة (الاقتصاد) التي قال بها نبينا صلى الله عليه وسلم : الاقتصاد
نصف المعيشة . . . » (٢) .

• وموقفه من «الرأسمالية» : تكشف عنه هذه الكلمات : «... إذا
انحصرت الثروة في دوائر مخصوصة ، عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست
بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة ، لقلة الراغبين في الصنائع والبضائع
— أي لقلة القادرين على اقتنائها !! (وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية في المجتمعات

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٨

(٢) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٥٩

الشرقية الإسلامية : وهي اكتناز المال في غير تداول (وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء ، لا يهتمون اهتمام الملاك) وإن أغنى البلاد ، وأسعدما . هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات ، في أيدي الغرباء الأجانب ، (١) ١١

• جانب الاعتقاد :

وتناول محمد عبده في جانب الاعتقاد موضوعين رئيسين :
— تحرير المسلم من عقيدة الجبر . . . مع الإبقاء على عقيدة القدر .
— إلهام المسلم بأن عقل الإنسان نعمة من الله ، يجب أن يتلاءم ويسير جنباً إلى جنب مع دين الله ، ورسائله للإنسان . . . وأن إغفال العقل معناه الغش من هذه النعمة .

مسألة الجبر :

ربما يرى الشيخ محمد عبده أن التبعية المطلقة للبذاهب والكتب المتأخرة ، لم تكن ذات صلة فحسب بالإحساس بضعف الشخصية العلمية في وقته ، وعدم مسيرتها الشخصية الإسلامية الأولى في خطواتها الإيجابية وموقفها الإيجابي من الكتاب والسنة . . . بل كانت ذات صلة أيضاً بعقيدة « الجبر » ، فكما يكون من نتائج مذهب « الجبر » الشعور بضعف شخصية المعتقد

في نفسه أمام الله ، يكون من نتائج شعوره بهذا الضعف أمام غيره من البشر . . . لأن اعتقاد الجبر يقوم في واقع الأمر على إلغاء الشخصية والوجود الذاتي ، وإذا كان هذا الإلغاء في الأصل هو بالنسبة إلى الله المعبود ، فإنه قد يدفع المعتقدين به إلى أن يتجاوزوا بشعورهم بضعف شخصيتهم دائرة الصلة بينهم وبين الله ، إلى الصلة بينهم وبين المخلوقين والجبري مؤمن سلبى في الحياة ، أخص مظاهر سلوكه : الاعتماد على غيره ، ولو كان هذا الغير أضعف منه في واقع الأمر .

وعلى كل حال فعقيدة « الجبر » تتلائم مع « التقليد » ، وكلاهما مظهر الضعف في الحياة ١١ و « الجبري » ، و « المقلد » : كلاهما يقوم حياته على الصدقة ، وكلاهما يتهاون في ترك مجال الحياة لغيره ، وكلاهما لا يعنى بالنظر إلى غيره ١١

والشيخ محمد عبده عليه رحمة الله منذ أن ثار على « التوجيه » القائم في وقته ، ثار في واقع الأمر على الضعف والتهاون ، وثار على سلبية الإنسان في الحياة ، وأراد المسلم أن يكون ذا شأن وإيجابية في يومه ، وغده .

وهنا في تحديد الصلة بين المسلم وربه ، لم يرض أن تكون عقيدة الإنسان في هذا الجانب عقيدة « الجبري » ، لأن هذا الاعتقاد سيفضي حتما إلى ضعف الإنسان ، ويصير به إلى أن يكون عديم الإرادة ، وعديم الإيجابية في الحياة . . . ومن أجل هذا يكافح محمد عبده عقيدة « الجبر » ، ومن أجل أن يكون المسلم بناء يدعو محمد عبده إلى عقيدة « الاختيار » بقوله : « لو شئت لقربت البعيد ققلت : إن من بالغ الحكم في الكون أن تتنوع الأنواع على ما هي في العيان ، ولا يكون النوع ممتازاً عن غيره

حتى تلزمه خواصه ، وكذا الحال في تميز الأشخاص ! فواهب الوجود
يحب الأنواع والأشخاص وجودها على ما هي عليه ، ثم كل وجود متى
حصل ، كانت له توابعه . ومن تلك الأنواع الإنسان ، ومن مميزاته
— حتى يكون غير سائر الحيوانات — أن يكون مفكراً ، مختاراً
في عمله ، على مقتضى إرادته . فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ،
ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً ، أو حيواناً آخر . . . والفرض
أنه إنسان !! فبهة الوجود له لا شيء فيها من القهر ، (١) !!

ولم يسلك محمد عبده في مكافحة عقيدة « الجبر » من جانب ، وفي الدعوة
إلى عقيدة « الاختيار » من جانب آخر مسلك الإنسان الفيلسوف ، الذي
يستمد الرأي من وجهة نظر خاصة ، تمكنه من نفسه ورغب في شرح
الحياة والوجود على أساس منها . . . بل سلك ، كشأنه فيما نقد ورأى ،
مسلك رجل الدين المتبصر . فالأساس الذي يقوم عليه تفكيره أساس دني ،
والهدف الذي يبنى الوصول إليه هو هدف ديني ، والطريق بين الأساس
والهدف يتسم بالصبغة الدينية .

علل قوله « بالاختيار » ببعض نصوص القرآن الدالة على إسناد
الفعل والعمل إلى الإنسان ، وبعض النصوص الأخرى التي ربطت
الجزاء الأخرى بالعمل في هذه الحياة الدنيا ، كقوله تعالى :
« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى » . . . يقول :

« تجلت بدعوة التوحيد للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته
من القيود التي كانت تعقدها بإرادة غيره : سواء أكانت إرادة بشرية

ظن أنها شعبية من الإرادة الإلهية أو أنها كإرادة الرؤساء والمسيطين ،
أو إرادة موهومة اخترعها الخيال — كما يظن في الأشجار والكواكب ،
ونحوها . . . وقرر أن : لكل نفس ما كسبت وعليها ما اكتسبت ،
فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وأن ليس
للإنسان إلا ما سعى ، (١) .

وأضاف محمد عبده إلى هذه النصوص تبرير العقل لذلك ، على نحو ما ينسب
إلى رجال الاعتزال في تصحيح التكليف من الوجهة العقلية . ويؤثر عن
هؤلاء الرجال أنهم يقولون : إن التكليف لا يترتب عليه الجزاء بنوعيه
— عقلاً -- إلا إذا كان الإنسان « مسئولاً » ، ولا تعقل مسئوليته
إلا إذا كانت له إرادة بالفعل وكان له « اختيار » في واقع الأمر !

وهذا التبرير العقلي ليس عملاً عقلياً مستقلاً عن رأى الدين ، بل
هو شرح لما جاء فيه من عقائد وفرائض . فهو دليل على شيء معتقد
بالفعل ، وليس دليلاً قصد به إنشاء حقيقة . . . يقول في ذلك :

« لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل للحق
عزيز ، نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه ، سواء أكانوا
أحياء أم أمواتاً ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم ، فإن
وجدته صحيحاً أخذ به ، وإن وجدته فاسداً تركه » والحاصل أن الفكر
الصحيح يوجد بالشجاعة ، والشجاعة هنا قسمان : شجاعة في رفع القيد :
الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة في وضع القيد : الذى هو الميزان
الصحيح الذى لا ينبغي أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به

(١) رسالة التوحيد : ص ٩

ويظهر رجحانه . وبهذا يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ،
عبداً للحق وحده ، (١) ١١

ويزيد الشيخ محمد عبده على هذا التبرير العقلي ، الذي يعرف للبدسة
الاعتزالية وفلاسفة المسلمين ، تبريراً آخر يشتقه من هدف الإسلام
في حياة الإنسان . . . وهو : أن الإنسان « المختار » لبنة إيجابية في
بناء الجماعة ، وهو لهذا دعامه قوية لا يتواكل ولا يني في العمل
والإنتاج . وذلك هو ما يقصده الإسلام في توجيهه للإنسان ، لا ينبغي
إنساناً سلبياً متهاوناً ، ولا جماعة كثيرة العدد قليلة العدد كغشاء السيل ،
تداعى عليها الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، وينزع الله المهابة من
قلوب أعدائها ١١ وهنا يذكر الإمام :

« صاح — الإسلام — بالعقل صيحة أزعجته من سباته ، وهبت به
من نومه ، طال عليه فيها الغياب . . . وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد
بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى : بالعلم ، وأعلام الكون ، ودلائل
الحوادث . فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما قيده ، وخاصة من كل تقليد
كان استعبده ، ورده إلى مملكته ، يقضى فيها بحكمه وحكمته » (٢) ١١

ولكنه بعد ذلك يفرق بين : مذهب « الجبر » ، وبين معنى « القدر » . . .
يقول ، في رده على هانوتو ، المستشرق الفرنسي :

« . . . اعتقد الإفرنج أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ،
وبين الاعتقاد بمذهب الجبريين ، القائلين بأن الإنسان مجبور محض
في جميع أفعاله ! وتوهموا أن المسلمين بمقيدة القضاء يرون أنفسهم

(١) تاريخ الإمام : ١٢ ص ٧٦٢ - ٧٦٣

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٠١ ، ١٠٢

كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيفما تميل ١١ ومتى رسخ في نفوس قوم أنه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون ، وإنما جميع ذلك بقوة جارية وقدرة قاسرة ، فلا ريب تتعطل قواهم ، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى ، وتنسجى من خواطرهم داعية السعى الكسب ، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا لمن عالم الوجود إلى عالم العدم ١١

« هكذا ظنت طائفة من الإفرتج ، ونعب مذهبها كثيرون من ضعاف العقول في المشرق ١ ولست أخشى أن أقول : كذب الظان ، وأخطأ الواهم ، وبطل الزاعم ، وافتروا على الله والمسلمين كذبا ١ لا يوجد مسلم في هذا الوقت : من سنى ، وشيعى ، وإسماعيلى ، وزيدى ، ووهابى ، وخارجى — يرى مذهب « الجبر » المحض ، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرّة ١١ بل كل من هذه الطوائف المسلبة يعتقدون بأن لهم جزاء اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى « الكسب » ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزاء الاختيارى ، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية ، والنواحي الربانية ، الداعية إن كل خير ، الهادية إلى كل فلاح ١ وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى ، وبه تتم الحكمة والعدل .

« نعم كان بين المسلمين طائفة تسمى « الجبرية » ، وذهبت إلى أن الإنسان مضطر في جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار ، وزعمت أن لافرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ ، وبين أن يتحرك بقففة البرد عند شدته ١١ ومذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السلطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذه المذاهب في أواخر القرن الرابع من الهجرة ١١

« وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ، ولا من مقتضيات ذلك ما ظنه أولئك الواهمون . . . الاعتقاد بالقضاء : يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . ويسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلا ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم ، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ١١ وليست الإرادة إلا أثرًا من آثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس ، وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ، ما لا ينكره أبله ، فضلا عن عاقل . وإن مبدأ هذه الأسباب التي تُرى في الظاهر مؤثرة ، إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم ، الذي أبدع الأشياء ، على وفق حكيمته ، وجعل كل حادث تابعا لشبهه ، كأنه جزاء له ، خصوصا في العالم الإنساني !

« ولو فرضنا أن جاهلا ضل عن الاعتراف بوجود إله صانع للعالم ، فليس في إمكانه أن يتملص عن الاعتراف بتأثير الفواعل الطبيعية ، والحوادث الدهرية ، في الإرادات البشرية . فهل يستطيع إنسان أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التي سنّها الله في خلقه ؟؟ هذا أمر يعترف به طلاب الحقائق ، فضلا عن الواصلين ١١

« الاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبر ، يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على افتحام المهالك ، التي ترجف لها قلوب الأسود ، وتلشق منها مرادة النور ١١ هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المسكاره ، ومقارعة الأحوال ، ويحلبها

بجلى الجود والسخاء ، ويدعوها إلى الخروج عن كل ما يعز عليها ،
بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلي عن نضرة الحياة . . . كل هذا
في سبيل الحق ، الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة !

« الذى يعتقد بأن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله
يصرفها كما يشاء — كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة
أمرته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟؟ وكيف يخشى الفقر
بما ينفق من ماله ، في تعزيز الحق وتشديد المجد ، على حسب الأوامر
الإلهية . وأصول الاجتماعات البشرية ؟؟ »

« أمدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد ، مع بيان فضله ، في قوله الحق :
(الذين قال لهم الناس : إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادهم إيماناً ،
وقالوا : حسبنا الله ونعم الوكيل . فاقبلوا بنعمة من الله وفضل ، لم يمسسهم
سوء ، واتبعوا رضوان الله ، والله ذو فضل عظيم) ١١
« . . . هذا الاعتقاد هو الذى ثبتت به أقدام بعض الأعداد القليلة
منهم أمام جيوش ينص بها الفضاء ، ويضيق بها بسيط الغبراء ،
فكشفهم عن مواقعهم ، وردوهم على أعقابهم . . . » (١) ١١

في صلة العقل بالوحي :

و في توضيحه صلة العقل بالوحي ، أو صلة رجال العقل برجال النص
في الجماعة الإسلامية — يرى الشيخ محمد عبده ما رآه « ابن رشد » في القرن
السادس الهجرى ، وما رآه « ابن تيمية » في القرن الثامن من قرون
الهجرة ، من أن الوحي يجب أن يتفق مع العقل . . . يقول :

(١) تاريخ الإمام : ج ٢ ص ٢٥٩ : ٢٦٧

د . . . فقد أمر الكتاب بالنظر واستعمال العقل : فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه ، تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه . ونهانا عن التقليد : بما حكى من أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم . . . فالتقليد مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يحمل بحال الإنسان ، (١) ١١

ويقول أيضاً :

«والذى علينا اعتقاده : أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لادين تفريق فى القواعد ! العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه . . . وما وراء ذلك فزعزعات شياطين ، أو شهوات سلاطين ، (٢) ١١

فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله ، والعقل الإنسانى أثر أيضاً من آثار الله فى الوجود . . . و آثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضاً !

● لأنها آثار للكامل كلاً مطلقاً : والعقل البشرى يحيل أن يكون هناك تناقض بين آثار الكامل المطلق ، لأن التناقض فى الأفعال نقص ! فلو تعارضت أو تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف .

● لأن الوحي مصدر هداية ، والعقل الإنسانى مصدر هداية أيضاً : وكلاهما يهدف إلى تحديد الطريق المستقيم فى الحياة للإنسان . وإلى تحديد الغاية الأخيرة فى هذا الوجود . وأمران شأنهما هذا الشأن ، لابد أن يتفقا فى التحديد الإجمالى — على الأقل — لطريق الإنسان فى حياته ، وغايته فى وجوده .

(١) رسالة التوحيد : ص ١٥

(٢) رسالة التوحيد : ص ١٤

فإن بدا أن هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل ،
كان منشأ هذا الاختلاف : إما تحريف رسالة الوحي ، أو سوء استخدام
العقل ! والمحرف الرسالة السماوية ، وكذلك المسمى لاستخدام العقل الإنسانى ،
هو : الإنسان ، هنا وهناك . . . وليس الملك الذى نزل بالوحي ، ولا الرسول
المصطفى لتبليغ الرسالة ! !

طبيعة الوحي يجب أن توافق طبيعة العقل الإنسانى إذن ، لأنها
مصدراً هداية . . . صدراً لغاية واحدة ، من كامل واحد كلاً مطلقاً !

وتحريف الكتاب المنزل بتخريج نصوصه تخريجاً يبعده عن هدفه ،
تحت التأثير بعوامل شخصية ، أو التأثير بمذهب معين — عمل من شأنه
أن يحول بين انسجام الكتاب المنزل والعقل السليم فى الإنسان !

والدخول فى بحث العقل للكتاب المنزل وللرسالة الإلهية ، بعد
الاعتقاد بعقيدة خاصة ، أو قبل التخلي عن المؤثرات المغرضة — يجعل
من الصعب أن يوافق مثل هذا العقل الباحث أهداف الكتاب السماوى ،
ورسالة الله فى جماعة الإنسان !

والإنسان هو الذى يخرج الكتاب تخريجاً فيه بعد أو بجاافة لهدفه
الأصيل ، والإنسان نفسه هو الذى يميل بالعقل الإنسانى نحو عقيدة
خاصة أو جهة معينة ، وينحرف به عن أن يكون العقل الخالص ،
الذى فطر الله الإنسان عليه ! ! وبذلك يكوّن الإنسان هو الذى حال
دون أن يوافق الكتاب العقل ، ودون أن يوافق العقل الكتاب ،
وليست طبيعة كل منهما هى التى حالت دون ذلك ! !

وابن رشد — قبل محمد عبده — كتب كتابه : د فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، . . . وكذلك كتب ابن تيمية كتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »

• وابن رشد : وإن هدف إلى إزالة الخلاف بين الفكر الإغريقي والإسلام ، إلا أنه أسس ذلك على عدم التنافر : بين طبيعة الدين كدين ، وطبيعة العقل كمعدل .

• والثاني ، وهو ابن تيمية : وإن قصد مباشرة إلى عيب الفكر الإغريقي ونقصه ، إلا أنه في الوقت نفسه برهن على أن طبيعة الدين — فيما ينقل نقلاً صحيحاً — لا تعارض طبيعة العقل ، إذا تخلى هذا العقل عن الظنون والهواجس والغرض في أحكامه .

• والشيخ محمد عبده : في معالجة الصلة بين الوحي والعقل ، لم يهدف إلى ما هدف إليه ابن رشد ، كما لم يقصد إلى ما عناه ابن تيمية . . بل أراد من أول الأمر أن يوضح : أن فطرة الله التي فطر الناس عليها فيما يتصل بالعقل ، لا تعارض مظهراً آخر من مظاهر الله ، ومن آثاره في ملكوته ، وبالأخص لا تعارض رسالة الوحي ، كما يتضمنها الكتاب المنزل ، في صرته الأصلية .

• مبادئ التريب والتوجيه العام :

وفي هذا الجانب الأخير أتجه تفكير الشيخ محمد عبده إلى :

— محاربة الحزبية المنهجية والتقليد

— ومحاربة سلطة الكتاب الموجه : وإخضاع العقل والتاريخي ،

وللنصح والتعديل

— وإصلاح الأزهر : باعتباره قلب الجماعة الإسلامية ، إن فسد فسد الجسم وإن صلح صلح الجسم

— وأخيراً إحياء الكتب القديمة : للتعرف على العقليات الإسلامية المنتجة في تاريخ الجماعة الإسلامية ، والانتفاع بصحيح الآراء ، والبناء على هذا الصحيح منها ، تبعاً لمقتضى الحياة المعاصرة .

محاربة الحزبية المذهبية التقليدية :

وجد الشيخ محمد عبده أن انقسام الجماعة الإسلامية إلى فرق وأحزاب ، وصل إلى مرحلة ضعفت فيها الجماعة عن أن تكون جماعة واحدة ، لها عناصر الأمة القوية ، وذلك بسبب طغيان التبعية المطلقة للمذاهب القائمة ، ومعنى طغيان التبعية : عدم انفكاك التابعين لمذهب ما عن تقدير هذا المذهب ، ومنحه سلطة عليا و التوجيه والاعتقاد ، في كل رأى من آرائه ، وفي كل مؤلف من تأليفه !! والخطر الذي يهدد الجماعة — أية جماعة — لا يكن في تعدد مذاهبها في التفكير أو الاعتقاد ، بل في تحكم هذه المذاهب وسيطرتها على التابعين ، بحيث يهاب هؤلاء التابعون قدما ، وإبداء أرائهم في قيمتها !! فندت تكون الجماعة : جماعات ، وشعوبا ، وطوائف ، بينها فواصل منيعة ، تحول الفواصل دون تجاوزها لتوجيه واحد ، ودون سيرها في اتجاه واحد ، ولغاية واحدة . . . فواصل هذه التبعية ، أو فواصل التعصب البغيض الناشئ عن الحزبية الجماعية !!

وجد الشيخ محمد عبده انقسام الجماعة الإسلامية على هذا النحو . . . وجد فجوة واضحة بين المتكلمين بعضهم تجاه بعض ، وفجوة أشد من هذه وضوحاً بين المتكلمين جميعاً من جانب وأرباب العقل والفلسفة

من جانب آخر . كما وجد أرباب المذاهب الفقهية — وهى مذاهب التوجيه فى معاملات الناس بعضهم لبعض ، وفى عبادة الناس لخالقهم — يتنابدون فى الخصومة ، ويعرضون قيمهم البشرية للتجريح ، وقيمهم المذهبية فى سلوكهم الدينى للأخذ والرد ، على نحو ما يوجد فى كتب الفقهاء المتأخرين !

لهذا لم يجد مناصاً من أن يعرض لقيم هذه المذاهب ، ولم يجد مناصاً كذلك من أن يكون تقديره إياها بحيث لا يحمل لواحد منها رجحاناً مطلقاً على آخر . وبذلك تكون وضعية هذه المذاهب أمام المجتمع الإسلامى وضعية الشارح لأول الإسلام وتعاليمه ، الذى من شأنه أن يصيب ويخطئ . لأن هذا الشارح لإنسان . ومن أجل ذلك لا يحق لمذهب منها ، فضلاً عن التابعين له ، أن يدعى أنه هو الحق على الإطلاق ، أو أنه يمثل الإسلام كصورة تامة له !!

وتناول محمد عبده عرض قيم هذه المذاهب :

- فى : بيانه له علم الكلام ، وفى الوقت نفسه فى موقفه هو من علم التوحيد .
- وكذلك : فى رأيه فى تحديد الفرق الناجية ، من بين الفرق الكلامية .

فى تقديره لبحوث المتكلمين ، الإلهية . خالف معاصريه ، وخالف التقدير السائد إذ ذاك لعلم التوحيد ! وقد كان المعاصرون له فى الأزهر يرون أن علم التوحيد — وما دار فى كتبه من أخذ ورد فى عرض أدلة الفرق الكلامية على مذهبهم — وسيلة إيجابية ، ومنهج واجب الاتباع ، فى تنشئة الاعتقاد الصحيح بالله بين المسلمين . ولهذا تلى منزلته — فى مواد الثقافة الإسلامية الموجهة — منزلة القرآن الكريم وعلومه ، أى تلى مباشرة المباحث التى تتعلق بالمصدر الأصيل للإسلام !!

خالف محمد عبده هذا التقدير، ورأى رأى الغزالي، — ومن قبل الغزالي إمام الحرمين وأبو المعالي الجويني، — في : أن علم للسلام يصلح أن يكون وسيلة من وسائل الدربة الذهنية ، والنمريبات العقلية ، ولكنه لا يصلح بحال أن يكون وسيلة لتنشئة العقيدة الإسلامية ، أو تدعيم الإيمان بها ١١ وأصلح الوسائل لذلك : منهج القرآن نفسه في عرض الدعوة الإسلامية ، ومطالبة الناس باتباع ما يدعو إليه الإسلام ١١ لأنه منهج د الإقناع ، : ذلك المنهج الذى يراعى الفطرة الإنسانية العامة ، وهى القدر المشترك بين الناس جميعاً . وهو من أجل هذا يلائم الدين ، من حيث إنه للكاكة ، وليس توجيهاً خاصاً لفريق معين فى الجماعة الانسانية . أما علم الكلام فى جميع مذاهبه ، على نحو ما تُصور كتب المتأخرين ، فقد بُعد باستخدام المنطق الأرسطى عن هذا المنهج ، وأصبح بذلك وسيلة الحجاج لدى الخاصة من اتصلوا بالفكر الإغريقى ، واستمرأوا منطق الصورى فى البرهنة ١١

أما بالنسبة لتحديد « الفرقة الناجية » بفرقة خاصة من بين فرق المتكلمين : فيتجلى موقف محمد عبده فى تعليقه على شرح « الرسالة العضدية » (١) . . وشارح هذه الرسالة أصلاً هو جلال الدين الصديق الدوانى ، المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ .

مؤلف الرسالة هو عضد الدين الإيخى ، وقد استهل رسالته بقوله :

« وقال النبى صلى الله عليه وسلم : (ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة ، كلها فى النار ، إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي) . . ثم وبعد أن أورد المؤلف الحديث عمد إلى تحديد هذه الفرقة الواحدة الناجية بقوله : « وهذه عقائد الفرقة الناجية — وهم الأشاعرة ، ١

(١) عضد الدين الإيخى ، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م)

وبعد أن انتهى من هذا التحديد ، عقب الشيخ محمد عبده بقوله :
ولا بد لنا أن نتكلم في هذا الحديث بكلام موجز ، فاسمع واعلم أن
هذا الحديث قد أفادنا :

(١) أنه يكون في الأمة فرق متفرقة

(٢) وأن الناجي منهم واحدة

(٣) وقد بينها النبي ، بأنها التي على ما هو عليه وأصحابه

وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد
المذكور أو لا تبلغه : ثابت ، وقد وقع لا محالة .

وكون الناجي منهم واحدة أيضاً : حق ، لا كلام فيه . فإن الحق
واحد ، وهو ما كان النبي عليه وأصحابه ، فإن ما خالف النبي عليه فهو رد .
وأما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو
عليه وأصحابه : فلم يتبين بعد إلى الآن !

فإن كل طائفة من يدعن لنينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها على
ما النبي عليه وأصحابه ! حتى أن دمير باقر الدماذ ، برهن على أن جميع
الفرق المذكورة في الحديث هى فرقة الشيعة ، وأن الناجي منهم فرقة
الإمامية !! وأما : أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم ، من سائر الفرق
فجعلهم من أمة الدعوة !

فكل يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة . . . (و يذكر
الفلاسفة وأدلتهم ، والصوفية وأدلتهم ، والمعتزلة وأدلتهم ، وأهل السنة
وأدلتهم . . . قال) :

« فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث ، وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء الحق لما عليه ، والوقوف على حقيقة الحق في ذلك ، يكون من فضل الله وتوفيقه .

« فإن الناظر أن يقول :

• أن تكون الفرقة الناجية ، الواقفة على ما كان عليه النبي وأصحابه ، قد جماعت واقرضت : وأن الباقي الآن من غير الناجية .

• « أو أن الفرق المرادة لصاحب الشرع - في هذا الحديث - لم تبلغ العدد الآن : وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

• أو أن جميع هذه الفرق ناجية : حيث إن السكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه من الأصول المعلومة لنا عنهم - كالألوهية والنبوة والمعاد . وما وقع فيه الخلاف ، فإنه لم يكن يعلمه علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه خلاف .

• أو أن بقية الفرق ستوجد من بعد ، أو وجد منها بعض ولم يعلم ، أو علم - لكن يدعى ألوهية على مثلا : (وبناء على هذا الافتراض تكون الفرقة التي لم تعلم أو علمت وقد وضع انحرافها : هي غير الناجية ، وما عداها هو الناجي) .

« وموجب هذا التردد : أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك (كالتقياس) . . . والنصوص فيها متعارضة !

« والحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على :

- إثبات الصانع ، وهو واجب الوجود
- ثم منه إلى إثبات النبوات .
- ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تسكنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال ، على قدر الطاقة . . .
- وإن أراد التأويل لفرض : كدفع معاند أو إقناع جاحد ، فلا بأس عليه إذا سلم برهانه من التشويش والتقليد ، ١١

* * *

وهذا النقد للمذاهب الكلامية في ذاتها ، وهذا الموقف من تحديد مذهب معين منها على أن أتباعه هم الناجون ، ثم برفع الفجوة بين صنعة العقل ، ورسالة النص ، من قبل - خلخل الشيخ محمد عبده التبعية ، والتعصب لهذه المذاهب ، وحول د القداسة ، التي منحها تابعو هذه المذاهب لإياها ، وكذلك د السلطة ، التي كانت لهذه المذاهب على نفوس تابعيها . . حوّلها إلى المصدر الأول للإسلام وهو : القرآن الكريم ، ثم إلى السنة الصحيحة بعده ، على نحو ما كان الشأن أيام الدعوة وبعدها بقليل في القرن الأول الهجري . . . لأنه يقول :

• ألم يأن لنا أن نرجع إلى المعروف بما كان عليه سلفنا ، فنحن بما كان قد أحياهم ، ونترك ما ابتدعه أخلافهم بما أماتهم وأماتنا معهم (١) ، ١١ ويقول أيضاً :

• فالقرآن سر نجاح المسلمين ، ولا حيلة في تلافى أمرهم إلا إرجاعهم إليه . وما لم تقرر صيحته أعماق قلوبهم ، وتزول هزته رواسى طباعهم ، فالأمل مقطوع من هبوبهم من نومهم . ولا بد أن يؤخذ

(١) تاريخ الإمام : ٢٠ ، ص ٤١١

القرآن من أقرب وجوهه ، على ما ترشد إليه أساليب اللغة العربية ،
ليستجاب لدعوته ، كما استجاب لها رعاة الغنم وساقه الإبل عن نزل القرآن
بلغتهم ! والقرآن قريب لطالبه ، متى كان عارفا باللغة العربية ، ومذاهب
العرب في الكلام ، وتاريخهم وعوائدهم أيام الوحي ، (١)

وبهذا اعتقد الشيخ محمد عبده أنه صان وحدة الجماعة الإسلامية ، وعمل
على تماسكها من جديد .

وربما يكون طريقه إلى ذلك أنجح من طريق « الأشعري » ، ثم من طريق
« ابن تيمية » بعده ، في محاولة كل منهما تخفيف حدة المذاهب الإسلامية ،
وإرجاع المسلمين إلى الكتاب والسنة ، وإلى الوحدة الأولى . . .
• لأن « الأشعري » قامت محاولته : على إقرار بعض الآراء من هذا المذهب ،
وعدم إقراره للبعض الآخر منه ، ثم انتخابه بعض آراء أخرى من مذهب
آخر ، وتركه البعض الآخر فيه . وهكذا . . . ثم ضم المنتخب ، الذي
أقر بعضه إلى بعض ، في وحدة سماها : مذهب « أهل السنة والجماعة » .
• وكذلك فعل « ابن تيمية » في نطاق أوسع : ما قبّله من الآراء برهن
على صحته ، وما رفضه منها برهن من الشرع والعقل على عدم اعتباره .

ومن شأن مثل هذه المحاولة أن تُبْنَى على القيمة الدينية لبعض الآراء
الكلامية ، وهي الآراء التي قبلت من صاحب المحاولة . وذلك يؤدي بدوره
إلى أن هذه القيمة لها صلة بالعقيدة من حيث تكوينها ، أو تقويتها وتأكيدها . . .
• وهذا ما لم يقبله الشيخ محمد عبده ، إذ جعلها قاصرة على الدربة الذهنية ،
وأوضح أن سبيل العقيدة يجب أن يكون هو السبيل الذي حدده القرآن
الكريم في عرض دعوته .

(١) تاريخ الإمام : ٢ ص ١٥٠

وطالما كانت هناك قيمة عقيدية باقية للذهب في جملته ، فالتبعية باقية له ، وعندئذ ليس هناك ضمان أن تعود لهذه التبعية سلطتها !! وبذلك تعود لجوة الفسقة إلى قوتها الأولى ، وتفتت وحدة الجماعة من جديد عن طريق ذلك !!

والشيخ محمد عبده إذ يدعو المسلم إلى التحرر من التبعية المطلقة للحزبية المذهبية ... يدعو أيضاً أن يكون ذا شأن ورأى ، وله سلطة النقد ، واختيار أسلوب التوجيه ، وتكييف أحدث الحياة يدعو إلى أن يفكر كإنسان ! ولكن عليه - ضماناً لنجاح تفكيره ، وسلامة هذا التفكير - أن يستهدي القرآن ويسترشده . . يدعو إلى الاجتهاد ، ونبذ التقليد ، !! يقول في تفسير قوله تعالى : « الله الصمد »

« ثم - هو الله - (الصمد) في تحديد الحدود العامة للأعمال ، ووضع أصول الشرائع . فلا بد أن يرد إلى ما أنزل جميع ما يقع الاختلاف فيه . وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره ، متى نطق صريح كتابه بخلافه . وعلى الناس كافة أن يرجعوا إلى الكتاب ، فإذا لم يكونوا عارفين به ، رجعوا إلى العارف وطالبوه بالدليل منه ، وعليهم أن يهتموا بأن يعرفوا منه أصول ما يعتقدون وما يعملون . فإن لم يفعلوا اختلفت الآراء ، وحجبت المذاهب كتاب الله ، فدرس معناه وذهبت الحكمة من إنزاله عبثاً . تعلق الناس بقول غير المعصوم ، وعماهم عن هدى المعصوم !! فكانوا بمنزلة من لم تأت بهم رسالة ، وإنما يعملون بما يقول لهم زعمائهم ، الذين لا يجدون دليلاً على امتيازهم بالوطاة ، فيكونون متمسكين بما لم ينزل به الله سلطاناً ، فيسقطون في مهاوى الشقاق الدنيوى والآخروى ، (١) !!

آمن الشيخ محمد عبده بأن للإنسان وجوداً ذاتياً وكياناً مستقلاً في هذا العالم . . . والدعوى بأن للإنسان وجوداً ذاتياً ، يستتبع منطقيها إقرار إمكان الإنسان فهم نصوص الكتاب المنزل ، والتفقه على أساس منها ، وذلك هو ما يعرف « بالاجتهاد » . إذ الاجتهاد هو التفتيش في مصدر الجور الديني الأصيل ، كي يطبع حالاً معينة أو حادثة جديدة بطابع هذا الجور ، بحيث لا يبدو شذوذاً ، ولا نفرة عن ذلك الجور الأصيل ١١

ومن هنا لم يتردد الشيخ محمد عبده في القول بإباحة الاجتهاد ونبذ التقليد ١١

وسبب الدعوته إلى الاجتهاد عنده هو طبيعة الحياة ، وضرورات المجتمع الإنساني . فالحياة الإنسانية صائرة ومتطورة ، ويجد فيها من الأحداث والمعاملات اليوم ، ما لا يعرفه أمس هذه الجماعة . والاجتهاد هو الوسيلة العلمية ، والنظرية المشروعة ، للملائمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام العامة . ولو وقف الأمر بتعاليم الإسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين ، لسارت الحياة الإنسانية في الجماعة الإسلامية في عزلة عن التوجيه الإسلامي ، وبقيت أحداث هذه الحياة في بُعدٍ عن تحديد الإسلام لها وتكييفها بالكيفية الإسلامية ، وهذا وضع سيخرج المسلمين : في إسلامهم وفي حياتهم معاً ١١ فإما أن تخف قيمة الإسلام في نفوسهم ، تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة ، فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها ، وضد الحياة وقانونها كذلك ١١

ومع أن الاجتهاد هو الوسيلة المشروعة والحقية لامتداد الصبغة الإسلامية لأحداث المجتمع الإنساني في الجماعة الإسلامية ، إلا أنه من جانب آخر لا يجوز أن يمارسه إلا من كان على الصفات العلمية التي كان عليها

المجتهد الأول في القرون الثلاثة الأول . ومن أجل ذلك قرن الشيخ محمد عبده جوازَه في عصره وبعد عصره ، بالشروط التي جاز بها فيما مضى . واحتياط في هذه الشروط ، احتياطاً لا يقل عن احتياط الأوائل فيها .

وكان من الضروري ، إذ يجوز الاجتهاد ، أن ينمى على التقليد ، لأنه وقف بالعقل الإنساني عند حد معين لا يتجاوزه . . .

• وذلك يتقافى مع طبيعة العقل ذاته : لأن العقل وجد للملاءمة بين الإنسان وظروف الحياة التي يعيش فيها ، ولذلك كان هذا العقل مصدر هداية وتوجيه له في حياته . فإن قضى عليه في عصر أن يقف عند حد أنواع الملاءمة التي استنبطت في عصر سابق ، كان ذلك خروجاً به عن طبيعته ، وشلا لحركته الذاتية في سيره .

• ويتقافى الوقوف به عند زمن معين مع طبيعة الحياة : لأن أحداثها ليست أزلية غير متغيرة ، بل خصيصتها التغير والتجدد . وإذن ، قد يكون ما ناسب أحداثها الماضية من علاج اقترح من قبل غير مناسب لعلاج الأحداث الجديدة !! والحكم بإخضاع هذه الأحداث الجديدة لتكييف الماضي وعلاجه قد يؤدي إلى تعسف ومشقة ، نتيجة التنافر بين خصائص الأحداث الجديدة والعلاج الذي أخذ به لأحداث سابقة فيما مضى .

• ويتقافى أيضاً مع طبيعة المبادئ الإسلامية وخصائصها : لأن هذه المبادئ ليست لها طبيعة التوقيت ، ولا الخصوص المكاني أو الزماني . فهي للناس كافة ، وللإنسانية في أزمته المتتابة ، وفي جميع بقاعها . ومقتضى ذلك : أنها صالحة لتناول أحداث الحياة ، وقادرة على صبغها بالصبغة الإسلامية ، وأنها صالحة كذلك لتوجيه الإنسان في الحياة . في ظروفها المختلفة .

والشيخ محمد عبده إذ ينحى على التقليد ، ينحى عليه : لذاته من حيث هو كبداً ، ثم على وجه أخص : ينحى على صورته التي كان عليها في زمنه ، وهي التي تتمثل في تبعية حرفية لها شبه قداسة وسلطة . . . تبعية لمذاهب واتجاهات ، ولذاتها أو مالت بها عن خط الاستقامة عهد الضعف : الفكري ، والسياسي ، والاقتصادي ، في الجماعة الإسلامية . . . وتبعية لكتب قامت على كثرة الافتراض النظري في تفصيل الآراء ، وبعدت بذلك عن الحياة في سيرها الواقعي ، وغضت في أسلوبها ، وهدفت إلى تأكيد الخصومة المذهبية الجامعة ١١

ويبين محمد عبده مدى أثر هذا التقليد على علماء الأزهر :

« إذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلون : لا يقولون المراد منه ١١ وإذا عقلوا منه شيئاً : يردونه ولا يقبلونه ١١ وإذا قبلوه : حرقوه إلى ما يوافق عليهم وحزبهم ، كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة (١) ، ١١١ فإقرار الاجتهاد وجوازه — في نظر الشيخ محمد عبده — ليس مظهراً لا اعتبار الإنسان وتقديره لحسب ، بل هو قبل ذلك ضرورة اجتماعية إسلامية ، واستمرار عمل للحياة الإسلامية داخل المجتمع الإسلامي .

العقل الإنساني هو العقل الإنساني في كل عصر وجيل . . . وموقف الإنسان المسلم من كتاب الله وسنة رسوله في أي عصر وفي أي جيل ، يجب أن يكون هو موقف الإنسان المسلم أول الدعوة إلى الإسلام ، وفي الفترة النهمية له . هذا الموقف هو : أن للبسم المتأخر في الزمان الحق في الحق في أن يفهم القرآن والسنة الصحيحة ، كما كان هذا الحق نفسه للبسم السابق . على أن تتوافر للتأخر مقومات الفهم « السليم »

(١) تاويغ الإمام : ج ١ ص ٧٦٦

على نحو ما عرفها السلف فيما مضى ، واعتبرت دستور الاجتهاد أو شروطه .
وهذا الحق المشترك بين السابق واللاحق لا يوحى به تحقق الوصف
الإنساني لكل منهما فحسب ، بل توحى به أيضاً الأحداث المتغيرة
في الجماعة الإسلامية ، وتطور الحياة نفسها بين المسلمين .

فهذه الأحداث خليفة بأن تحمل المسلمين في بيناتهم المختلفة وأجيالهم
المتعاقبة على إخضاع هذه الأحداث نفسها للإسلام ، حتى يصبح تصرف
المسلمين إزاءها تصرفاً إسلامياً وبذلك لا يعيش الإسلام في عزلة عن
مجرى الحياة العلمية للجماعة الإسلامية !

هذه الأحداث خليفة بحمل المسلمين على ذلك ، لأنها طارئة على حياتهم ،
ولم يعرفها أسلافهم من قبل . ولو وقف المتأخرون عند حد ما قطعه
السابقون ، في الملامة بين أحداث الحياة وتعاليم الإسلام ، لوجدوا
أنفسهم — بعد فترة من الزمن — أنهم أمام هذه الثنائية :

- حياة تسير وتجرى في سيرها ، لا يستطيعون وقف سيرها وجريانها ،
وبالتالى لا يستطيعون اتخاذ موقف معين إزاءها
- وإسلام يعتقدون به ، ويريدون أن يكون سلوكهم في حياتهم على أساس
من تعاليمه وتوجيهه !!

محاربة سلطة الكتاب الموجه ، وهو كتاب المتأخرين :

ويرى الشيخ محمد عبده في كتب المتأخرين ، التي ألغمت في عهد الركون
والضعف — من تأثيرها على التوجيه تأثيراً سلبياً ، وحجبها العقل الإسلامى
من أن يرى الحياة فيسايرها في أحداثها وتطورها — مارآه في الحزبية المذهبية
من قبل ! فكما أن أثر الحزبية المذهبية في الجماعة الإسلامية أثر سلبى :

على وحدتها وتماسكها من جانب ، وعلى الامتداد بالقرآن نفسه
والسنة الصحيحة امتداداً مباشراً في تكييف الحياة الإنسانية المتجددة من
جانب آخر ، فكذلك الشأن بالنسبة لكتب المتأخرين .

يقول الشيخ محمد عبده في تقدير هذه الكتب :

« . . . إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة - فترة ما قبل الركود .
كأبي حامد محمد بن علي مثلاً - نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه .
وما دنا مقيدين بعبارة هذه الكتب - المتأخرة - المتداولة ، ولا نعرف
الدين والعلم إلا منها ، فلا نزداد إلا جهلاً ١١ هذا الشوكاني : لما كسر
قيود التقليد الأعمى ، حيث كان وماهياً معتدلاً ، صار عالماً وقيهاً ١١ إن حالة
الفقهاء هذه - في كتب المتأخرين - هي التي ضيعت الدين ١١ ،

كما نرى محمد عبده على التطويل في بحوث العبادة ، وعلى ترك التطور
والتفصيل في باب المعاملات ، حيث يقول :
« إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان ، أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه
الكتب ، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟؟ هذا لا يستطيع ١

« ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى
غيرها والفقهاء هم المستولون عند الله عن هذا ، وعن كل ما عليه الناس
من مخالفة الشريعة ١١ لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ،
ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها ، كأحكام الضرورات ،
لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ،
ويجعلونها كل شيء ، ويتركون لأجلها كل شيء ١١ »

« يقرأون (الأصول) ، ولا يخطر ببال واحد منهم أن يرجع فرعاً من هذه الكتب إلى أصله ، أو يبحث عن دليله ١١ بل لم ينجحوا أن يقولوا : نحن مقلدون ، لا يلزمنا النظر في الكتاب والسنة ١١ دانوا لكتب المتقدمين (عليهم مباشرة) على تعارضها وتناقضها ، الذي تشتت به شمل الأمة ، ويكتفون بقولهم : وكلهم من رسول الله ملتبس ١١١

« ينبغي أن يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها ، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل . وإذا كان بعض المسائل راجح لأسباب خاصة بمكان أو زمان ، ينبغي لهم التنبيه على ذلك ، وعلى أن هذا الحكم ليس عاماً ، وإنما سيبه كذا . . . لا أنهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه ، واجب الاتباع في كل زمان ومكان ، (١) ١١١

إمضاء كتب الأوائل :

وفي الوقت الذي عاب فيه محمد عبده على كتب المتأخرين ، ونفى على المتمسكين بها إلى حد أن كان تمسكهم بها سبباً في ضياع مصالح الناس . . . دعا إلى إحياء التراث القديم ، وساهم هو مع ذلك في إحيائه . وهو بهذا وذاك ، منطقي مع تفكيره العام في الجانب التوجيهي . لأنه إن عاب كتب المتأخرين ، لم ينتقص من قيمة التراث الإسلامي والعربي ، كأساس يجب أن يقوم عليه كل إصلاح ، وتبني عليه نهضة الشرق الإسلامي ، في مسيرته للحياة الواقعية .

(١) تاريخ الإمام : ج ١ ص ٩٤٣ : ٩٤٥

فاعتماده على هذا التراث من جانب ، وتقليله من قيمة كتب المرحلة المتأخرة من جانب آخر . . . كان لا بد أن يوحى بفكرة إحياء التراث القديم !

ساهم محمد عبده بنفسه في إحياء هذا التراث ، ودفع إليه السلطة القائمة إذ ذاك ، ورغَّب تلاميذه في هذا العمل . . . فشرح كتاب « البصائر النصيرية » في علم المنطق ، وأخرج « نهج البلاغة » في الأدب ، وغير ذلك . وهكذا أعطى محمد عبده نموذجاً للارتفاع بالتراث القديم !

كما وضع مبادئ عامة للتأليف الحديث ، ورسم منهجاً خاصاً لتفسير القرآن الكريم . . . والتزم هذه المبادئ في تأليفه « رسالة التوحيد » ، وفي تفسيره الخاص لكتاب الله المنزل .

ويقوم منهجه في تفسير القرآن الكريم على هذه الأسس التالية :

- إخضاع حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن الكريم : إما بالتوسع في معنى النص ، أو بحمل الشبيه على الشبيه .

- اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متباعدة : لا يصح الإيمان ببعضه ، وترك بعض آخر منه ، كما أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه .

- اعتبار السورة كلها أساساً في فهم آياتها : واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم النصوص جميعهم التي وردت فيه .

- إبعاد الصنعة اللغوية عن مجال تفسير القرآن : وإبعاد تفسيره عن أن يحمل مجالا لتدريب الملة اللغوية .

- عدم إغفال الوقائع التاريخية في سير الدعوة إلى الإسلام : عند تفسير الآيات التي نزلت فيها .

والشيخ محمد عبده بهذا المنهج في تفسير القرآن الكريم : لم يعد للقرآن حرمة واعتباره فقط ، بل رسم منه دائرة تستطيع أن تحيط بالحياة الإنسانية في حاضر الإنسان المسلم ، كما أحاطت في الماضي البعيد بحياة المسلم على عهد الدعوة ، وفي العهد القريب منها بعد ذلك .

إصريح الأزهري :

وأينا حتى الآن أن الشيخ محمد عبده يمارس التفكير في جوانب متعددة :

- يمارسه في الجانب القومي : في السياسة الوطنية ، والتربية الجماعية
 - ويمارسه في الجانب الاجتماعي : في الكشف عن عيوب المجتمع ، وبيان مقوماته
 - ويمارسه في جانب العقيدة : ببيان ما يحول دون المسلم أن يكون إيجابياً ، وما يدفعه إلى أن يكون بناء
 - ويمارسه في جانب التوجيه العام : ليخلق من المصري ، والشرقي المسلم . مواطناً صالحاً .
- وفي جميع تلك الجوانب التي مارس فيها محمد عبده التفكير : تقدماً وبناء ، التزم شيئاً واحداً هو : الثقافة الإسلامية .

فتواة تفكيره في ذلك كله هو الثقافة الإسلامية . . . وهو يرى أن الانحراف في هذه الثقافة هو سبب فساد المجتمع .

وإعادة هذه الثقافة إلى إيجابيتها ، هي السبب في نهضة الأمة كجماعة ، وكأفراد ، وهي السبب بعد ذلك في دفع الاستعمار ، وفي محو الظلم ، والإهانة البشرية ، اللذين تقوم عليهما سلطته المستعمر في البلاد الإسلامية .

● لكن ما السبيل إلى إبعاد الانحراف عن هذه الثقافة ؟

● ما السبيل إلى جعل هذه الثقافة ثقافة بناءية ؟

- ما السبيل إلى إبعاد عوامل الفرقة في الأمة ؟
- ما السبيل إلى رد اعتبار الإنسان للإنسان في هذه البلاد ؟
- ما السبيل أخيراً إلى أن نسير دائماً ، ولا نتخلف أبداً ؟

سبيل ذلك في نظره . . . إصلاح الأزهر ، وإصلاح الأزهر وحده ١١

فالأزهر ، هو كقلب الأمة ، إن فسد فسدت الأمة ، وإن صلح صلحت الأمة . . . إن فسد فسيحترف رجاله الدين عن غير فهم صحيح للإسلام ، فيطغى الانحراف في توجيه الأمة ، وتنتشر المذاهب الانفرادية والإباحية ، وتزيد الأمة ضعفاً بذلك على ضعف ١١ وهذا يخفف وزن الإسلام وتخفف قيمه في نفوس الناس ، وبالتالي يقوى النفوذ الاستعماري ، ولا يستطيع المسلمون أن يواجهوه في صف واحد كتلة قوية ، يبايئهم في الحياة ، وبسيادتهم فيها — ولو على أنفسهم على الأقل ١١

وإن صلح هذا الأزهر فسيشع منه نور الهداية ، وسيكون علماؤه قدوة للواطن المسلم الصالح . . . قدوة في العمل ، والتفكير معاً !

ويحمل الشيخ محمد رشيد رضا رأى الشيخ محمد عبده في قيمة إصلاح الأزهر ، فيما يلي :

« ثم سميت به همته إلى السعى في إصلاح الأزهر ، معتقداً : أن إصلاحه خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدنيوية ، وإصلاح كل من يساكتهم في بلادهم بالتبع لهم ، وأنه خير وسيلة للتعارف بين الشرق والغرب ، وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الجديدة ! لأنه علم أن السبب في التقاطع بين أوربا والمسلمين : هو جهل الأوروبيين بحقيقة الإسلام ، وعجز المسلمين عن إقحامهم تلك الحقيقة ، لأنهم غير متحققين

بها ، لا علماً ولا عملاً ولا تحقيقاً... ثم جهل المسلمين بحقيقة أوروبا ،
وبكثيرة ارتقائهم العلمى والاجتماعى .

« ولو صلح حال التعليم فى الأزهر ، لصبّ المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ،
كأهلبوا لذلك فى أول نشأتهم ، فأحيوا ما أمانته الزمان من علوم الهند
واليونان ، فلا يجدون أمامهم إلا أوروبا وعلومها الحية ، ويفهمونها على أنها
خير عون لهم على تكميل مدنيتهم... فيتعارفون ، ولا يقنأون ! وإذا
عارضت السياسة تعارفهم ، فإنه يسهل عليهم من إزالة معارضتها مع التقارب
والعلم ، مالا يسهل عليهم مع التقاطع والجهل » (١) ١١

كان أمل الشيخ محمد عبده فى حياته إذن — بعد تفكيره الذى وضع خطوطه :
هو إصلاح الأزهر ! عادى خديوى مصر (عباس الثانى) من أجل
الأزهر ، ومن أجل أوقاف المسلمين (وقف الجزيرة) على كتاب الله ١١
واتصل بكرومر الحاكم غير الشرعى من أجل الأزهر وأوقاف المسلمين على
كتاب الله ١١ ومات أخيراً ، وهو صريع الكفاح من أجل الأزهر
وكتاب الله ١١

دعا الأزهرين إلى فهم كتاب الله ... إلى نبذ التقليد... إلى الرجوع
إلى كتب المتقدمين... إلى فهم الحياة الواقعية « إلى السير مع السائرين فيها...
إلى عرض الإسلام بعقلية العصر وأسلوب العصر... لأنه يقول :

« إن العالم المسلم لا يمكنه أن يخدم الإسلام ، من كل وجه يقتضيه حال
هذا العصر ، إلا إذا كان متقناً للغة من لغات العلم الأوروبية ، تمكنه
من الاطلاع على ما كتب أهلها فى الإسلام وأهله ، من مدح وذم » (٢) ١١

(١) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٥٤٣

(٢) تاريخ الإمام : ١٠ : ص ٩٢٧

وقد رسم محمد عبده خطة المناهج : لتخريج النخبة ، وتخريج المؤلفين ، وتخريج العلماء الباحثين . ونفذ هذه الخطة في دروسه ، وتوليفه الخاصة والجمهور ، وفي إحيائه للتراث القديم .

ولكن الأزهريين قاوموا الشيخ محمد عبده . . . اتهموه في إيمانه ، وفي دينه !! اعتبر الأزهريون إيمان الشيخ محمد عبده ضعيفاً ، واعتبروا دينه رقيقاً !! وطال الأمد على هذا الظن ، حتى تحول الاتجاه عن محمد عبده ، وعن إصلاحه وعن خطته ، وطريقته في درسه وتأليفه !!

ومع ذلك مات الشيخ محمد عبده غير يائس من إصلاح الأزهر (*) ١ ولكنه لم يدر بخلفه يوماً ما ، أن يتحول الأزهر إلى معهد لتخريج مدرسي اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من مراحل التعليم في وزارة التربية والتعليم ، وأن لا يستطيع أن يخرج من يفهم الإسلام ، فضلاً عن أن يفهمه الناس ، فضلاً عن أن يكون هذا المتخرج ذا بحث وبناء في رسالة الإسلام !!

لم يدر بخلفه الشيخ محمد عبده أن يصير الأزهر إلى وضع يؤدي إلى حجب الثقافة الإسلامية عن الأجيال القادمة ، وأن يكون حاله الذي صار إليه مساوياً في النتائج لذلك المشروع الغربي الاستعماري : وهو مشروع كتابة العربية بالحروف اللاتينية !! فالأزهر ، فيما صار إليه ، قد توقف عن تخريج فاهم للإسلام ١ وبذلك بقيت كتب التراث الإسلامي في عزلة عن حياة المسلمين ، إذ الأزهري الفاهم للإسلام كان فيما مضى هو الصلة بين الطرفين وفكرة كتابة العربية بالحروف اللاتينية — لو قبض لهذه الفكرة أن تم — لكنت تبيحتها ذات النتيجة : وهي قطع حياة المسلمين عن ماضيهم الإسلامي ، في ثقافتهم الموروثة !! لم يدر بخلفه الشيخ محمد عبده أن مشيخة الأزهر في عهد ما تحول إلى مكتب ، نشاطه لا يتصل بالتمبئة الروحية في الشعب ، ولا يتصل بالنطاق عن

(*) تحققت آمال المفكرين في إصلاح الأزهر بصور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها

الإسلام في وجه هجوم الغرب الصليبي المستعمر ، ولا بالعمل على إبراز حيوية الإسلام وسمو تعاليمه في مواجهة الإلحاد المادي ، بما يعتبر المهمة الأساسية الكبرى للأدهر كجامعة وحيدة في العالم الاسلامي ، وكصدر للقوة الفكرية الإسلامية ، ومصدر لا ينازع لزعامه مصر في العالم الاسلامي ، ولمنزلة مصر في العالم العربي كذلك !!

تقرير المستشرقين للشيخ محمد عبده :

إن الشيخ محمد عبده كان في نهاية القرن الماضي شمعة مضيئة . . . كان الظلام شديد الحلوكة حوله ، ولكن لم يكن قليل الضياء في نفسه — كما يقول ماكس هورتن المستشرق الألماني — بل إن وقته قد تجاهله وحاربه ، فلم ير ضوءه على حقيقته !! وماكس هورتن واحد من عديدين من المستشرقين ، الذين يحاولون وضع غطاء : على قيمة الشيخ محمد عبده في نفسه ، وعلى آرائه في صلتها بحقيقة الإسلام .

فذلك المستشرق الفرنسي B · Meichel — الذي قام بالاشتراك مع الشيخ مصطفى عبد الرازق بترجمة رسالة التوحيد ، للشيخ محمد عبده — يعلق على رأى الشيخ محمد عبده في الإسلام بقوله :

« كان محمد عبده متفائلاً أكثر من الواقع ، حيث قال باتحاد العلم مع الدين في كل موضع . في حين أن العلم لا يخضع للدين في بعض الأحيان ، كما في أوروبا ! ولعله أتى بهذا الرأي لحل العلماء من المسلمين على دراسة المدنية الحديثة ، ورأى أن هذا هو الطريق لذلك ، (١) »

(١) ترجمة رسالة التوحيد : ص ٥٠

و دائرة المعارف الإسلامية ، - التي أخرجها بعض المستشرقين - تذكر ما يلي في تعليقها على آراء الشيخ محمد عبده فيما يتصل بتقييم الإسلام :

« والإسلام البدائي - (نقصد الإسلام على عهد الرسول وصحابه) - في نظر الشيخ عبده ، ليس هو الإسلام التاريخي (الذي صار إليه الأمر في حياة المسلمين) ... وإنما هو إسلام اصطنع مثاليته ، وجعله متفوقا على المسيحية في أنه دين معقول ، ومتصل بالحياة اتصالا وثيقا ، متصل بتلك الحياة الواقعية !

« وعمله (الشيخ محمد عبده) ، بالنسبة للإسلام ، له طابع الدفاع عن العقيدة ... ومساهمته في فكرة الإصلاح الديني هي محاولة لخلق موضع للإسلام في العالم الحديث ، (١) ! !

وبهذا التعليق يحاول المستشرقون أن يصوروا - من طريق غير مباشر - أن الإسلام : في ملامته للألم ، وفي سمو مبادئه ، وفي صلاحيته للحياة ، ليس على النحو الذي يصوره به الشيخ محمد عبده ! وأن الإسلام على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى عهد صحابته رضوان الله عليهم ، لا يفترق عن الإسلام كما فهمه المسلمون بعد ذلك ، وعلى نحو ما تمسكوا به في عهود ضعفهم ! !

وإذن فالشيخ محمد عبده مجرد متفائل ... يحاول الدفاع عن الإسلام ، فيعطيه بطابع مثالي ... كما يحاول أن يجعل له مكانا في الحياة الحديثة ، مع أنه ليس له مكان فيها ! !

(١) دائرة المعارف الإسلامية - الطبعة المختصرة باللغة الإنجليزية : س ٤٠٥ : ٤٠٧

وهكذا يصاب من المستشرقين كل من يكتب عن الإسلام ، بعقيدة
المؤمن به ، إما في شخصه وطبعه كجمال الدين الأفغانى ، أو في تفكيره
ورأيه كالشيخ محمد عبده ١١١

محر عبده والسبر الأصغر فانه :

يذكر المرحوم أحمد أمين في تعليقه وترجمته للسير « سيد أحمد خان ،
في الهند ، أنه يشبه الشيخ « محمد عبده ، في مصر ، من حيث أن كلا منهما كان
مصلحا دينيا ، وقصد إلى الإصلاح طن طريق التربية ، مؤثرا هذا الطريق
على طريق الثورة والاحتكاك بالمستعمرين - وهو الطريق الذى سلكه
جمال الدين الأفغانى . . . يقول (١) :

« . . . ثم كلاهما كان يرى أن السلطان : في مصر وفي الهند ، في يد
الإنجليز ، ولهم من القوة : المادية من الأسلحة والدخائر في البر والبحر ،
ومن القوة العلية والسياسية ، مالا تستطيع الهند ومصر مقاومة ١١
قد يستطيعون المقاومة إذا اتحدوا ، ولكن كيف يكون اتحادهم مع جهمهم
وضعف خلقهم ؟ ؟ بل كيف يكون ذلك مع فساد أمرائهم ، وبجنتهم
عن منافعهم الشخصية ، ولو على حساب الأمة ؟ ؟ قال : إذن ، فالأولى
مسألة الإنجليز ، والتفاهم معهم ، وأخذ ما نستطيع لخير الشعب منهم . . . »

والاستاذ أحمد أمين يشير بهذه « المسألة » الإنجليز - فيما يخص الشيخ
محمد ، عبده - إلى مهادته للورد كرومر . . . ولكن مهادنة الشيخ عبده لسكرومر
إنما كانت لحماية نفسه من اضطهاد الخديوى عباس الثانى لإياه ، كي يتمكن

(١) كتاب زعماء الإصلاح : ص ١٢١

. من إعلان رأيه في إصلاح الأزهر والدفاع عنه ، وحتى يستمر في نشاطه
الفقهى ، وفي أحاديثه التوجيهية والعلمية في مجالسه ودروسه . كانت
أيضاً لحماية أوقاف المسلمين الخيرية ، التي أخذ هذا الخديوى الشاب في تصفيتها
— جشعا منه — بسبب أو بآخر ، ويعتزمها إلى أملاكه الخاصة ١١

لقد كانت توجد في مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة أخرى
محلية وهى سلطة الخديوى ، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة :
هى سلطة الاحتلال الإنجليزي . . . فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر ،
وبالتالى بين موقف الشيخ عبده وموقف السير سيد أحمد خان . فالمالاة
للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية أو لتحقيق
خدمات للاستعمار ، أما التقام هنا في مصر مع يمثل السلطة المحتلة فكان
للوفاة ، وللحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف
المسلمين ، وتوجيهها وجهة أخرى غير التي وقفت عليها من الخيرين ١١

ثم إن الشيخ محمد عبده له ماض طويل في الكفاح ضد الاستعمار ، سواء
وهو بمصر ، أو حين كان في باريس ، أو في بيروت ، أو في شمال أفريقيا .
مع أنه لم يعرف للسيد أحمد خان ، موقف واحد ضد الاستعمار البريطانى ،
ولا ضد النفوذ البريطانى في صورة ما في الهند ، حتى قبل نقل السلطة
من شركة الهند الشرقية الإنجليزية إلى التاج البريطانى سنة ١٨٥٧ م ١١

يضاف إلى ذلك ، أن الشيخ محمد عبده لم يحاول في إصلاحه لدينى ، —
كما حاول سيد أحمد خان — أن يوقف مبدأ من مبادئ الإسلام
الرئيسية كبدأ الجهاد ، ولا أن يمالئ المسيحيين في الاعتراف بإنجيل
من أناجيلهم الأربعة : « إنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، وإنجيل يوحنا ،
وإنجيل مرقس ، — وهى جميعها تدخل في ما يعرف بـ « العهد الجديد » ، —

بل كتب كتابه المشهور في فضل الإسلام على المسيحية ، وهو :
« الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . في حين كتب السيد أحمد خان
كتابته : « تبيان الكلام » ، يدافع فيه عن صحة المسيحية كرسالة
من السماء بوضعها الموجوده في الأناجيل الأربعة بين المسيحيين . . .
تلك الأناجيل التي كتبها بعض من الحواريين على حسب رواية كل منهم .
وعلى حسب ما تصوره رآدركه شخصياً من تعاليم المسيح !!

وقد عاد المرحوم الأستاذ أحمد أمين - بعد ما ذكر من وجه الشبه بين
السيد أحمد خان والشيخ محمد عبده - إلى الحديث عن السيد أحمد خان وموقفه
من البريطانيين في الهند . . . فقال :

« . . . عندما قام الهنود بحركة عنيفة في ثورتهم على الاستعمار البريطاني
سنة ١٨٥٧ م ، وهاج الرأي العام على الإنجليز هياجاً شديداً ، كان السيد
أحمد خان متزناً ، مخالفاً للرأي العام ورأى أن هذه الثورة لا تأتي
بنتيجة ، وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية ، من غير فائدة
إلا ضحايا الطرفين ! وأن قتل الإنجليز ، وخاصة المدنيين ، عمل غير إنساني !!
لذلك وضع خطة بذل فيها الجهد مع أصدقائه لحماية الإنجليز من القتل ، وإنجاء
من تصل إليه أيديهم منهم ! فنجأ على يده وأيدى أصدقائه كثير ، وضجى
في ذلك بالكثير من ماله ، واضطهاد أقاربه ، حتى لقد طعن بعضهم بالخنجر
من الثائرين ، وماتت أمه لمول الصدمة من وقع الحوادث الآتية !!

« فلما هدأت الثورة ، عرف له الإنجليز فضله ، وحفظوا له جميله ، وكافأوه .
مادياً وأديباً . ومن ذلك الحين تأكدت الصلة بينه وبينهم فاستخدموها
فيما وضع من خطة إصلاح ، (٢) !!

(١) زعماء الإصلاح الحديث : ص ١٢٣ - ١٢٤

والآن . . . ترى أَيْعَدُ هذا الصنيع من السيد أحمد خان أمانة ولاء للإسلام والوطن الإسلامي ؟ أم هو أمانة على الولاء للمستعمر ، وتمكينه من اغتصاب حقوق المسلمين ؟ ؟

ووجه الشبه الذي يربط به الأستاذ أحمد أمين بين السيد « أحمد خان » ، والشيخ « محمد عبده » ، على نحو ما ذكرنا — قد تأثر فيه بما يصور به المستشرقون حركة السيد أحمد خان من أنها حركة إصلاحية ، ليكون لها طابع الإصلاح الديني ، وبذلك تجد قبولا لدى المسلمين ، ومن ثم يسرى هدفها إلى نفوسهم !! فالذي ينقل هنا عن موقف السيد أحمد خان من الإنجليز هو تيتيس للمسلمين من مقاومة الاستعمار ، فما أبعد هذا عن أن يكون غاية لإصلاح ديني إسلامي وسياسي وطني !

والمستشرق بلوم هاوت Blum Hardt كتب مقالا في « دائرة المعارف الإسلامية » باللغة الإنجليزية ، يحاول فيه أن يطبع حركة السيد « أحمد خان » بطابع حركة الشيخ « محمد عبده » ، — وهو الطابع الإصلاحى ، وبنفس الأسلوب الذى كتب به المرحوم الأستاذ أحمد أمين موازناً بين الشيخ محمد عبده والسيد أحمد خان فيما ذكر هنا . (١)

والذى أميل إليه : هو أن المرحوم أحمد أمين ، فى هذا الموضوع ، قد حسن ظنه بما يكتبه المستشرقون ، على عادة كثير من الكتاب المسلمين

(١) دائرة المعارف الإسلامية — (المختصرة) : ص ٢٥

في معالجتهم القضايا الإسلامية . فإنهم يقعون تحت تأثير ما يكتبه المستشرقون في أحكامهم وأهدافهم ، دون أن يحتاطوا في التبعية لهم ، والتأثر بهم وفي كثير من الأحيان يرون ما يكتبه أولئك جديراً بالاعتبار ، لأنه في ظنهم قائم على منطق لا يرد 11

محمد عبده ومحمد به عير الوهاب

كما تلمذ ابن عبد الوهاب على «كتابات» ابن تيمية ، تلمذ محمد عبده على «شخص» جمال الدين الأفغاني ولكن مع فارق في التلمذة ، وفارق آخر في نتيجة هذه التلمذة :

● «محمد بن عبد الوهاب» : حفظ لابن تيمية وأكدهما حفظه ، ولكن لم ينمته ، ولم يمتحنه . . . أبقى عليه كما هو ، وإن ركز عنايته في بعض جوانبه دون البعض الآخر ، على نحو ما يعرف له من تأكيد الجانب السلبي في تعاليم ابن تيمية دون الجانب الإيجابي منه ، كاستخدام الاجتهاد مثلاً . واستطاع أن يوفر على العناية بهذه التعاليم ، سلطة وحكومة تهتم بها وبصيانتها — على الأقل من الوجهة الرسمية .

● أما «محمد عبده» : فقد تلقى على جمال الدين الأفغاني ، واستمع إليه ، وشاركه الرأي ، وعبر عما ينسب إليه من فكر ، ومع ذلك لم يبق في حدود ما تركه جمال الدين ، بل امتحنه ونمّاه ، وخلق منه نظاماً علمياً وعقلياً متعدد الجوانب ، وإن كان موحد المصدر وموحد الغاية .

اختبر محمد عبده ما خلفه جمال الدين ، أو ما تركه في نفسه كتلميذ له . فلم يرقه

سبيل إثارة الحاس الشعبي ، لأن هذا السبيل مؤقت في تأثيره ، كما أنه غير مأمون العاقبة ! ولذا حاد عنه رويداً رويداً ، بعد أن شارك فيه أستاذه ، وبعد أن استمر فيه أيضاً بعد أستاذه مشاركاً عرابي ورجاله في ثورتهم المشهورة التي انتهت بالاحتلال البريطاني سنة ١٨٨٢ م^(١) .

وبعد أن اختبر محمد عبده ، ما عرف لجمال الدين الأفغانى من آراء ومنهج ، رسم لنفسه طريقاً آخر يودى في نظره إلى ذات الغاية ، مستعيناً في الوصول إلى هذه الغاية بذات المبادئ التي عني بها جمال الدين
رسم لنفسه طريق « التربية » : تربية الشعب ، وتربية القادة والموجهين وهم العلماء

- تربية الشعب لفهم الحياة ، والسير فيها ، وإخضاع الحكم لإرادته ورأيه .
- وتربية القادة لتوجيه الشعب في قراه ومدنه ، ولتوجيه البحث في أكاديمية البحث : وهي الأزهر .

والأساس المشترك في نوعي التربية عنده هو الإسلام
ولكنه ليس إسلام الفرق والمذاهب ، ولا إسلام المقلدين ، ولا إسلام المبتدعين ، ولا إسلام « السليبيين » من أبواب الطرق الصوفية ! !
إنما هو إسلام القرآن الذي يحث على الإعداد الإنساني لهذه الحياة ، وهو الإعداد القائم على الذاتية ، وعلى عدم إلغاء الشخصية الفردية
ولهذا فإن « الاجتهاد » مطلوب للإسلام ، أو هو نتيجة من نتائج الإسلام الصحيح .

(١) هذا الاحتلال كان متوقفاً من وقت لآخر بدون هذه الثورة . واقتران الاحتلال بهذه الثورة أمام الرأي العام العالمى ، يشبه إلى حد كبير اقتران تمكين إسرائيل في الحرب اليهودية العربية في ١٥ مايو سنة ١٩٤٨ من معظم الأراضي الفلسطينية بعمروع الهدنة الأولى في هذه الحرب إن كلا من الأمرين كان متاوراً استعماريًا ، فلمست لها السياسية الغربية شبه مبرر لتنفيذها .

والغاية الأخيرة التي يقصد إليها الشيخ محمد عبده : هي نهضة المسلمين ،
وصياتهم لحقهم في أن يعيشوا متساوين مع غيرهم في الحياة ، حريصين
على أن لا يُستذلوا لأحد أجني عنهم ١١

ويتميز محمد عبده ، أيضاً في علاقته بجمال الدين — عن محمد بن عبد الوهاب
في صلاته بابن تيمية : بأن محمد عبده ، فوق أنه اختبر الذي ألقى إليه
من جمال الدين وما وجهه به ، وأخرج نظاماً علياً يختلف في الصياغة
وإن اتحد في الأساس والغاية . . . لم يبق في حدود « التربية » من
الوجهة النظرية ، بل ضرب الأمثلة وقدم النماذج

- على مناهجه العلمية لتربية الشعب : في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية
- وفي برامجه الإصلاحية للبحث : بين علماء الأزهر
- وفي تأليفه الشعبي : كتفسيره جزء عم . . . وتأليفه الأكاديمي : كدروسه
في تفسير القرآن الكريم بالرواق العباسي التي كان يؤمها قادة الشعب من
الأقباط والمسلمين وكبار علماء الأزهر

لقد مارس محمد عبده إذن الجانب العملي في تطبيق فكرتي : التربية ، والاجتهاد .
بينما وقف محمد بن عبد الوهاب حارساً على تركه ابن تيمية ، وإن كان
قد أضاف إلى مجهود الحراسة بمجهوداً آخر : فإنما هو في تأكيد الحرب
ضد البدع ، وفي إبراز التفرقة بين الشيعة المعتدلة من الإمامية والجماعة السنية !
هذا الاختبار الذي أجراه محمد عبده في تراث جمال الدين الأفغاني ،
والذي أدى به إلى أن يتخير وسيلة أخرى : هي وسيلة « التربية » ،
دفع بعض الكتّاب إلى أن ينظروا إلى الشيخ محمد عبده — كما تقدم — على
أنه تربوي . أو مصلح ديني ، وليس لعمله صلة بالسياسة أو الحركات السياسية !!

ودفع هؤلاء الكتاب بالتالى إلى أن يحكموا على نشاط محمد عبده بأنه فى اتجاه
يغاير تماماً اتجاه جمال الدين الأفغانى !!!

ولكن إذا قصد بالسياسة : العمل على تخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار
الغربى ، أو إذا قصد بها مقاومة هذا الاستعمار . . . فإن كلا من جمال الدين
ومحمد عبده ، هدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى ، وتخليص البلاد الإسلامية
من هذا الاستعمار ! فالغاية لم تتخلف عند أحدهما ، والأسس التى يجب أن
تؤدى إلى ذات الغاية لم تتغير فى نظر واحد منهما أيضاً .

كذلك حاول بعض الكتاب ، أن يضع فرقا آخر بين جمال الدين
ومحمد عبده وراء الوسيلة عند كل منهما ، وهو : أن « جمال الدين ، إسلامى
عالمى يسعى إلى تكتيل المسلمين جميعاً تحت حكومة واحدة أو فى ظل
اتحاد عام ، بينما « محمد عبده ، وطنى مصرى قصر نشاطه على وطنه مصر !
ولكن إذا روعى أن الأسس التى أقام عليها « محمد عبده ، نظامه التربوى ،
والتي جعلها مقدمة لتخليص البلاد الإسلامية من الاستعمار الغربى ، أو لرد
الاعتداء الغربى المسيحى على الشرق الإسلامى ، هى نفس الأسس التى اتخذ
منها « جمال الدين ، دعائمه فى مقاومة الاستعمار الغربى وفى كفاحه السياسى ،
وهى : الرجوع إلى القرآن ، وإلغاء التقليد ، وإعمال الاجتهاد ، ومحاربة
البدع والسليكات . . . إذا روعى هذا فإن هذه التفرقة بين الاثنين تغدو غير
مفهومة ، على النحو الذى قُصد إلى إرازه . . . إلا على اعتبار أن محمد عبده
جعل مصر « حقل ، تجارية التربية .

ثم لأنه لم يثبت من جانب آخر أن « جمال الدين ، حدد غايته الأخيرة
تحديداً واضحاً بإقامة حكومة واحدة تخضع لسلطانها كل البلاد والشعوب
الإسلامية . . . وإنما الذى ثبت فى كتاباته فى مجلة « العروة الوثقى ، ،

أن غايته : هي « الجامعة الإسلامية » بين الشعوب الإسلامية .. وقد فهم بعض الكتاب من كلمة « الجامعة الإسلامية » : الوحدة الإسلامية ، وتركوا المعنى الآخر لهذه الكلمة وهو : « الرابطة » أو « الترابط » . . . في حين أن كلمة « الجامعة » في اللغة العربية أقرب إلى المعنى الثاني منها إلى المعنى الأول ، وقد عبر جمال الدين هو نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً بأنه لا يريد حكومة إسلامية واحدة ، بل يريد تعاوناً وترابطاً أخوياً إسلامياً ١

على أن هناك شيئاً آخر يتميز به « محمد عبده » في علاقته بجمال الدين من جانب ، عن « محمد بن عبد الوهاب » في صلته بابن تيمية من جانب آخر ، وهو : أن جمال الدين و« محمد عبده » واجها حلقة من حلقات الاعتداء الغربي المسيحي على الشرق الإسلامي ، لم يواجهها ابن تيمية ولا تلميذه محمد بن عبد الوهاب من بعده . . . وهي حلقة والدراسات الإسلامية التي يقوم بها المستشرقون الغربيون ، لا لمصلحة الاستعمار الغربي فحسب ، وإنما تنفيذاً للعداوة التقليدية التي تخلفت عن الحروب الصليبية قبل كل شيء ١١ ولم يستطع بعض الدارسين من علماء المسيحيين للتراث الإسلامي أن يخففوا من حدتها على نفوسهم عند مباشرة هذه الدراسة باسم « العلم » الذي مفهومه : الوسيلة المحايدة لخدمة الإنسانية ، فضلاً عن أن يتخلصوا من هذه العداوة تماماً !!

وهكذا واجه جمال الدين « رينان » - المستشرق الفرنسي ومستشار وزارة الخارجية الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا الإسلامية ، وسمع منه رأيه في الإسلام والمسلمين . . . واضطر كل من : جمال الدين و« محمد عبده » - أن يشرحوا بعض تعاليم الإسلام ، التي اتخذ منها « رينان » ، « دهانوتو » ، مركز الهجوم على الإسلام . كما اضطرا أن يفرقا في غير لباس : بين الإسلام كدين مصدره القرآن

والسنة الصحيحة ، وبين عمل المسلمين وأفهامهم في القرآن والسنة في قرات -
متابعة ، كصورة تبعد وتقرب من مصدرى الإسلام ، ولكنها على كل حال -
ليست مصدراً للإسلام كالقرآن والسنة ١١

يقول الشيخ محمد عبده في ذلك :

د عند النظر في أى دين ، للحكم له أو عليه في قضية من القضايا ،
يجب أن يؤخذ محصاً بما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التي
ربما تكون جاءت من دين آخر ١ فإذا أريد أن يحتج بقول أو عمل -
لاتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول
أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على بساطته التي ورد
بها من صاحب الدين نفسه ، (١) .

فالحكم إذن بالتفرقة بين د جمال الدين ، و د محمد عبده ، - فيما عدا
الوسيلة والطريق - يحتاج إلى قليل أو كثير من البحث والاختيار .

وربما يقال : إن الشيء الذي واجهه جمال الدين ومحمد عبده من دراسات
علماء الغرب للإسلام ، كحلقة من حلقات الاعتداء على الإسلام ، وكسبب من
أسباب رد الفعل في استمرار الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ، متجهة
هذا الاتجاه المناوئ للغرب المسيحي . . . قد واجه ابن تيمية من قبل في وقته ،
وكان سبباً في أن يؤلف كتابه : د الرد الصحيح على من بدل دين المسيح ، ١
ولكن واقع الأمر ، أن الذي كتبه ابن تيمية في كتابه هذا ليس رداً
على هجوم باسم الدراسات الإسلامية موجه للإسلام . . . وإنما هو تقدير
للمسيحية في أناجيلها الأربعة من وجهة نظره الإسلامية .

(١) كتاب الإسلام وانصرانية : ص ٢٢

وأخيرا . . .

إن كلا من محمد عبده وجمال الدين نادى بإحياء الكتب القديمة ، وبالأخص تلك التي تمثل « الأصالة » والإمامة في الرأي والفهم . . .

ترى هل كان أحدهما على إحياء هذه الكتب رد فعل لصنيع المدارس التبشيرية والإرساليات الثقافية الغربية المسيحية التي انتشرت في شاطئ الشام (لبنان) على البحر الأبيض المتوسط على أثر الحروب الصليبية ، وفي مصر بعد حملة نابليون ، وهي التي حاولت فيما بعد أن تجعل اللغة « العامية » اللغة الأولى في الكتابة والحديث للبلاد العربية ، وبذلك تحول هذه اللغة العامية - بعد انتشارها على مر الزمن - دون تلاوة القرآن وفهمه . . . كما حاولت أيضاً أن تضع حداً فاصلاً بين التراث الماضي للفكر الإسلامي والجماعة الإسلامية ، عن طريق تمجيد الجديد لأنه جديد ، والخط من قيمة القديم لأنه قديم ؟ ؟

وكما أن محمد عبده يتميز عن جمال الدين في التعاليم المشتركة بينهما على النحو السابق ، يتميز عنه هنا في جانب إحياء التراث العربي الإسلامي القديم بنفس الطريقة التي تميز بها من قبل . . . فقد ضرب المثل العملي في هذا الجانب ، ولم يقف عند حد المطالبة بتحقيقه من الوجهة النظرية ، بل أضاف إلى المطالبة بذلك أن أخرج عدة كتب قديمة ، كما شرح عدداً آخر منها .

التجديد في الفكر الإسلامي

اتجاه الفكر الاسلامى منذ بداية القرن العشرين :

منذ نهاية القرن التاسع عشر . . . بعد وفاة جمال الدين الأفغانى ، وبعد أن توفى الشيخ محمد عبده ، على ما سماه الإصلاح الدينى ، وبعد أن ظهر « مصطفى كامل ، كزعيم لحركة المقاومة السياسية . . اتجه الفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى هنا فى رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين :

● الشعبة الأولى : اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح الدينى ، عن طريق عرض الإسلام عرضاً واضحاً ، والعمل على جعله أساساً فى التربية الوطنية . وسبيل ذلك : إصلاح الأزهر ، وإحياء الكتب القديمة . . . وقد مثلت المدرسة « السلفية » التى قادتها مجلة « المنار » هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده .

● والشعبة الثانية : اتجهت إلى تعبئة الحماس القومى فى الجيل الناشئ ، عن طريق : الصحافة ، والاجتماعات العامة ، ثم عن طريق تأسيس « الجامعة المصرية » ، بسعى من مصطفى كامل نفسه .

فكرة « الجامعة المصرية » وجدت أولاً لخدمة القضية المصرية ، وهى قضية التحرر من الاستعمار الغربى . وتفكير « الجامعة » ، هو نوع من التفكير يتجه إلى مقاومة الاستعمار الغربى عن طريق تخريج أحرار فى التوجيه غير خاضعين لنظام التعليم الرسمى إذ ذاك ، وهو نظام وضعه الاحتلال البريطانى ، ولم تزل رواسب هذا النظام باقية فى اتجاه المدرسة المصرية إلى وقت قريب :

وروى إذ ذاك - لتحقيق هدف « الجامعة » - أن يبعد بها عن الطابع « الزسى والإشراف الحكومى » . وأنشئت هذا الطابع سنة ١٩٠٨ م ، واستمرت

بعيدة عن الإشراف الحكومى فترة طويلة من الزمن ، إلى أن ضمها « على ماهر » ،
فى سنة ١٩٢٥ م إلى التعليم الحكومى ، على أن يحتفظ باستقلالها .
وفى جو « الجامعة » . . .

وفى داخل الاتجاه السياسى « القومى » ، الذى يعد متوازياً مع اتجاه
« الإصلاح الدينى » ، إذ كلاهما يهدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى . . .
فى هذا وذاك ، قام ما يعرف بـ « التجديد والمجددين » ، أو ما يصح أن يطلق
عليه : « الفكر الإسلامى المغربى » ، Westernized . . .

لأنه ذلك الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى ، أو بمعنى
أدق ذلك الفكر الذى يسير إما فى اتجاه « الاستشراق » ، وتوجيه الدراسات
الإسلامية فى الجامعات الغربية ، أو فى الاتجاه « الطبيعى » العلمى هناك .
يقول المستشرق الإنجليزى جيب Gibb فى تحديد هذين الاتجاهين (١) :

« إن النتائج التى أعقبت نشاط الشيخ عبده أنجحت عبده إلى اتجاهين متقابلين :
• « فن جانب نشأ محيط (مدنى) فى التفكير : صور على أنه « التجديد » .
وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية ، ولكنه متأثر فى قوة
بالأفكار الغربية . . . والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى « العلمانية » ،
التي تهدف إلى فصل (الدين) عن (الدولة) ، والاستعاضة بالنظام الغربى
(القانون) عن الشريعة الإسلامية »

« وقد طبقت مبادئ (العلمانية) فى تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية
فى سنة ١٩٢٤ م . . . وفيما عدا تركيا من البلاد الإسلامية يجد هذا الاتجاه
سنداً قوياً له ، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات
والتقاليد الإسلامية » ومهما كانت نظرات المشجعين (لاءلمانية) فى البلاد

(١) فى كتابه « المذهب الحمدى » ص ١٣٥

الإسلامية إلى القانون والسياسة ، فوقفهم التوجيهى يمكن أن يلخص :-

— فى الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (فى الإسلام) كسلطة
لا تعقيب عليها

— وفى الاحتفاظ بالحرية الإنسانية فى تقدير الأشياء ، وفى كون
العقل وحده هو الفيصل فى ذلك - (وليس الإسلام) !!

• ومن جانب آخر تكون حزب دينى : يسمى نفسه بـ « السلفية » ،
وهو يتفق مع الاتجاه العلمانى فى رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى ، ولكن
مع قبول القرآن والسنة ، كأساس للفصل فى الحقائق الدينية .

« وهؤلاء السلفيون ، فى مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر : يعتبرون
مصلحين ، وفى مقابل المجددين أو العلمانيين : يرفضون مذهب « الحرية العقلية » .
الذى هو وليد الغرب وكان زعيم هذا الاتجاه الإصلاحى السلفى تليد .
الشيخ عبده : محمد رشيد رضا السورى الذى توفى ١٩٣٥ م ، ... »

فالتجديد إذن — فى رقعة الشرق الأدنى — منذ بداية القرن العشرين :
هو محاولة أخذ الطابع الغربى ، والأسلوب الغربى فى تفكير الغربيين ،
سواء : فى تعبيرهم عن الدين ، أو فى تحديد مفاهيمهم ومفاهيم الحياة التى
يعيشونها ، أو فى تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية !
يقول صاحب « مستقبل الثقافة فى مصر » :

« فهى — أى مصر — إنما أنشأت تلك الجامعة لترتفع بالشباب المصرى
عن ذلك التعليم الآلى الذى فرضته عليهم الظروف ، ولترقى بهم إلى تعليم
حر مستقل ، يهيئهم أو يهيىء بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحراراً
مستقلين ! والظاهر أن مصر لا تريد أن تعبت ولا أن تهزل حين تقرر
أنها تريد أن تكون من شبابها علماء أحرار مستقلين ، يشبهون أمثالهم

في الأمم الأخرى ، ويثبتون لهم ، ويشاركونهم في الإنتاج العلمى الحر
المستقل الذى لا تقوم الحضارة بدونه ، ولا تستطيع أن تثبت ولا أن تنمو
إلا إذا اتخذته لها أساساً ، (١) ١١

كما يقول :

« الجامعة تمثل العقل العلمى ، ومناهج البحث الحديثة ، وتتصل اتصالاً
مستمراً بالحياة العلمية الأوروبية ، وتسعى إلى إقرار مناهج التفكير الحديث
شيئاً فشيئاً في هذا البلد » (٢) ١١

وصاحب مستقبل « الثقافة في مصر » يذهب في طلب الأخذ
عن الغرب وسلوك طريقهم في البحث والتعليم إلى أن يبتدأ بذلك
منذ مرحلة التعليم الثانوى ، ولهذا يوصى بتعليم اللغتين « اللاتينية
واليونانية » في مرحلة هذا التعليم قبل الجامعة ، ضماناً لمساواة الغرب والسير
معه في اتجاه واحد ١١

ويرى أن ما سلكه الغرب ، يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدى ...
ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية في التعليم الثانوى ، قبل العالى ١١
يقول :

« وإذا كان كل هذا حقاً ، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم
الحية الراقية : كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين ،
ثم تسلك نفس هذا الطريق التى تسلكها هذه الأمم » (٣) ...

« إن التعليم العالى الصحيح لا يستقيم في بلد من البلاد الراقية إلا إذا

(١) مستقبل الثقافة : ج ٢ ص ٢٨ - ٢٩ (مطبعة المعارف - يوليو سنة ١٩٣٨ م)

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٩

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩

زاعتمد على اللاتينية واليونانية على أنهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها
ولا الاستغناء عنها . . . فدرس اللاتينية واليونانية في الجامعة لا يغنى عن
درسهما في المدارس العامة ، بل يستلزمه استلزاماً ، (١) ١١

وقد أوضح المؤلف مرة أخرى معنى هذا « التجديد » في موضع آخر :
« ولكن السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد . . . وهي : أن نسير
سير الأوربيين ونسلك طريقهم ، لنكون لهم انداداً ، ولنكون لهم
شركاء في الحضارة : خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحب منها وما يكره ،
وما يحمد منها وما يعاب » ، (٢) ١١

فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي ، الذي لا يكون إلا
بالاستقلال العلمي والأدبي والفني ، فنحن نريد وسائله بالطبع . . .
ووسائله : أن نتعلم كما يتعلم الأوربي . . . ولنشعر كما يشعر
الأوربي ، ولنحكم كما يحكم الأوربي ، ثم لنعمل كما يعمل الأوربي ، ونصرف
الحياة كما يصرفها ، (٣) ١١١

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا ، دعوة إلى مسايرة الأوربيين :
في تفكيرهم وفي خطواتهم في الحياة ، وفي فصل الدين عن السياسة ، وفي
إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط . . . « ومن المحقق أن تطور الحياة
الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة لا تصلحان
أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول » ، (٤) ١١

والأساس الذي قامت عليه فكرة « التجديد » على هذا النحو ، عند صاحب

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٢٨٩ ، ٢٩٣

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ٤٥

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٤٩ - ٥٠

(٤) المصدر السابق : ج ١ ص ١٥

« مستقبل الثقافة في مصر » : هو أن العقلية المصرية عقلية أوربية ، أو قريبة .
قريباً شديداً من الأوربية ، ولها اتصال وثيق بالعقلية اليونانية ، وبعمدة .
كل البعد عن العقلية الشرقية ١١ وهي منذ قديم الزمان — منذ العهد الفرعوني —
لم تتأثر بالطاريء عليها في أى عصر ، فلم تتغير بالفرس ولا بالرومان ،
ولا بالعرب أو الإسلام . . . يقول :

« وأنا — من أجل ذلك — مؤمن بأن مصر الجديدة ان تبسك
ابتكاراً ، ولن تخترع اختراعاً ، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة
(الفرعونية ١) . . . وبأن مستقبل الثقافة في مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً
راقياً يمتاز لحاضرها المتهاك الضيف ، ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر
في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد (الفرعوني ١) ، وحاضرها
القريب (وهو الاتجاه الحر في التفكير ١) . . .

« ومعنى هذا كله واضح جداً : وهو أن العقل المصرى (القديم ١) لم يتصل
بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر ، ولم يعيش عيشة سلم وتعاون مع العقل
الفارسى ، وإنما عاش معه عيشة حرب وخصام ١

« معنى ذلك أن العقل المصرى قد اتصل من جهة : بأقطار الشرق القريب
(الشام وفلسطين والعراق) اتصالاً منظماً مؤثراً في حياته ومتأثراً بها ،
واتصل من جهة أخرى : بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق .
وتبادل مستمر منظم للمنافع في الفن والسياسة والاقتصاد . . . إن العقل
المصرى منذ عصوره الأولى ، عقل إن تأثر بشئ فإنما يتأثر بالبحر الأبيض
المتوسط ، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر
الأبيض المتوسط ، (١) ١١

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٦ ، ١٠ ، ١١

«... فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهم شوقيون ، وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافى اليسير وحده ، بل معناه العقلى والثقافى ! فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندى والصينى واليابانى ، منهم إلى اليونانى والإيطالى والفرنسى ! وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ ، وأسبغ كثيراً من اللفظ ، وأفسر كثيراً من الوم ، ولكنى لم أستطع قط ولن أستطيع فى يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع ، أو أسبغ هذا الوم الغريب ، (١) ! !

«وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة (١) : التى لم تنسها يوماً من الأيام... فالتاريخ يحدثنا بأنها قاومت الفرس أشد المقاومة ، وبأنها لم تطمئن إلى المقدونيين حتى فنوا فيها ، وأصبحوا من أبنائها واتخذوا تقاليدها وسننها لهم تقليداً وسناً ! !

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأنها قد خضعت لسلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ومقاومة متصلة ، فاضطر «القيصرة إلى أخذها بالعنف وإخضاعها للحكم العرفى ! !

«والتاريخ يحدثنا كذلك ، بأن رضاها عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون ، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده ! !

«فالمسلمون إذن فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ،

١٠ (١) المصدر السابق : ١٠ ص ١٥ .

وهو : أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين
الدول إنما يقومان على المنافع العملية ، قبل أن يقوموا على شيء آخر ١

د وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوروبا . . . فقد
تخففت أوروبا من أعباء القرون الوسطى ، وأقامت سياستها على المنافع
الرومانية ، لا على الوحدة المسيحية ، ولا على تقارب اللغات والأجناس ، (١) ١١
د فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسنا أنفسنا ، واستشعرنا العزة
والكرامة ، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق فى الجوهر ،
ولا فى الطبع ، ولا فى الزواج ، فإن لا أخاف على المصريين أن يفنوا
فى الأوربيين ، (٢) ١١

وفما قلناه هنا من د مستقبل الثقافة فى مصر ، ، خاصاً بالأسباب
التي تدعوه إلى فهم د التجديد ، على أنه مساهمة للغربيين فى كل شيء ، أشار
المؤلف إلى شيئين :

• إلى أن اتصال العقل المصرى القديم بالعقل اليونانى كان اتصال
تعاون وتوافق ، وتبادل مستمر منظم للمنافع : فى الفن ، والسياسة ،
والاقتصاد . . . ويوضح هذا التفاعل نص منقول عن مولانا د محمد على ،
فى تعليقه على ترجمة القرآن الكريم (٣) . . . يقول :

د فى سنة ٣٣٢ قبل الميلاد فتح الإسكندر مصر ، وبنى مدينة
الإسكندرية . ومن هذا التاريخ ظهرت مرحلة جديدة فى ثقافة مصر ،
قد اختلطت الثقافة المصرية بالفكر الإغريقى وغيره ، وأصبحت فى طبيعتها
ثقافة عالمية ١

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٠

(١) المصدر السابق : ص ١٧ ، ١٨

(٣) المصدر السابق : ص ١٠٠

« وفي وقت هيرودوت تأثر العقل الإغريقي الحساس بـ (الأسرار) Mystery والحكمة المصرية... وبهذا صارت أرض مصر عالمية : في الدين ، والثقافة ، والفلسفة .

« وبعد أن ضمت مصر في سنة ٣٠ قبل الميلاد إلى الإمبراطورية الرومانية ، أصبحت عبادة الإله (المصري) Serapis شائعة في قلب الإمبراطورية الرومانية .

فالعقل المصري القديم إذن ، كان عتق السحر والحكمة ، وعابداً للإله Serapis ، وقد بقي هذا العقل دون أن يتفاعل في انسجام مع الثقافة العربية الإسلامية ١١ ولذا كانت مصر أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التي لم تنسها يوماً من الأيام ، ولم تنهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل د ابن طولون ، ، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده ١١

• الأمر الثاني الذي أشار إليه صاحب « مستقبل الثقافة في مصر في هذا المقام هو : أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد ، بأن وحدة الدين ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول ١ والمسلمون من أجل هذا ، فطنوا منذ عهد بعيد إلى أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول ، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوموا على شيء آخر ، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة ١١

ولا أدري إذا كان المؤلف^(١) لا يزال يرى الآن : أن الترابطين الجامعة العربية

(١) يشغل سيادته الآن منصب رئيس اللجنة للجنة الثقافية في جامعة الدول (العربية) ، كما حصل على جائزة (الدولة) التقديرية

على أساس من اللغة العربية والتاريخ العربى المشترك يمكن أن يستثنى من هذا الأصل للحياة — أى إلغاء اللغة ووحدها ، والدين ووحده — فى ترابط الشعوب وتكوين الدول ؟ ولعلهما إذا ألقى اعتبارهما فى الترابط فى الشعب الواحد وتكوينه ، فالغاؤهما أولى فى الترابط بين جماعات عديدة ودول متفرقة ١١

وعلى كل حال . . . نخلص بما قاله هنا إلى أن : التجديد هو أخذ كل ما عند الغربيين : من فكر ، ومنهج البحث ، وحضارة ، وعادات ، وتقليد فى فصل الدين عن السياسة . . . الخ .

والتجديد ، يرى أن ذلك هو الذى يناسب العقلية المصرية التى لم تتغير بأحداث الشرق الثقافية ، وفى مقدمتها الفتح الإسلامى العربى ، وبقيت على وضعها القديم الفرعونى فى انسجام وتعاون مع العقلية اليونانية ، وعقلية البحر الأبيض المتوسط ١١

فالتجديد ، فى الفكر الإسلامى الحديث فى رقعة الشرق الأدنى : محاولة — لا احتياط فيها — لمتابعة التفكير الأوروبى : فى اتجاهه ، وفى أحكامه ، وفىما فصل فيه من مشاكل الحياة ، وفى مدارسه ١١ ومكان هذا التجديد المختار هو الجامعة المصرية ، ، والقائمون على أمرهم العلماء الأحرار المستقلون ، .

أما عدا ذلك من المؤسسات الدراسية القائمة : كالأزهر ، فلا يصاح لهذه الرسالة ١١ بل لا يصلح حتى للإشراف على توجيه اللغة العربية ، والدراسات الإسلامية ١١ يتحدث صاحب مستقبل الثقافة فى مصر ، - عن (الأزهر) فى سخرية ، وفى تحريض للقائمين بأمر الحكم على أن لا يحفلوا بأمره ولا برأى رجاله :

« فلا هو — الأزهر — كسب من حرية الرأى ، ولا هو حصل من العلم

الحديث ، ولا هو عرف من اللغات السامية ، ولا هو أثنى من علوم اللغة العربية نفسها ولا آدابها ما يؤمله لهذا الإشراف ، فضلا عن أن يجعل إشرافه — على اللغة العربية — نافعا مفيدا، (١) ١١

د يجب أن ننظر إلى اللغة العربية نظرة مدنية صريحة ، وأن نعالج أمورنا كلها على هذا النحو ، في غير تردد ولا اضطراب ، وفي غير خوف ولا إشفاق ١١

د لننسا انتهينا إلى عصر يجب أن تكسب فيه سوق التجارة باتهام الناس بالخروج على الدين، (٢) ١١

د فقد أحس المشرفون على شئون التعليم منذ أكثر من نصف قرن ، أن تعلم اللغة العربية يحتاج إلى كثير من العناية ، ليصبح ملائماً للتقدم الذى ظفرنا به فى التعليم المذنى ! وأحسوا أن (الأزهر) لا يستطيع أن ينهض بهذه المهمة ، لمكانه حيثئذ من الإشراف فى المحافظة ، والامتناع عن التجديد ، والعجز عن أن يسيغ العلم الحديث ، بل عن أن يقبل التفكير فيه، (٣) ١١

ويذكر المؤلف — بطريق ضمني — عجز (الأزهر) عن الصلاحية للإشراف على الدراسات الإسلامية ، فى قوله :

د وليس من شك فى أن طبيعة الحياة العصرية ، تقتضى أن تعنى (كلية الآداب) عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو علمى صحيح ! لأن (كلية الآداب) متصلة بالحياة العلنية الأوربية ، وهى تعرف جهد (المستشرقين !) فى الدراسات الإسلامية ! ! ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيها

(١) مستقبل الثقافة : ٢٠ ص ٣١٠

(٢) المصدر السابق : ٢٠ ص ٣١١

(٣) المصدر السابق : ص ٣٧٢

من هذه الدراسات ، لتلائم بين جهود مصر التي ترى لنفسها زعامة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوروبية ، ١

طابع التفكير الغربي :

أما التفكير الغربي الذي يجب أن يتبع هنا في مصر : في منهجه ، وفي أحكامه . . . في موضوعات البحث ، شرقية أو غربية ، باسم « التجديد » . . . فهو ليس إلا تفكير (القرن التاسع عشر) يومئذ ١١ يجب أن يُستَبع هذا التفكير منذ أن نشأت حركة « التجديد » في مصر ، ونقلت زعامتها « الجامعة » ، وباشرت هذه الزعامة « كلية الآداب » ، أو أريد لها أن تباشرها ، ومنذ دعا لهذه الحركة التجديدية صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » ، ١١

والتفكير الغربي في (القرن التاسع عشر) ، هو التفكير المادى الطبيعي الذي انتهى بالأوروبيين إلى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية ، ولبلاد المواد الأولية في أفريقية وآسيا للصناعة الأوروبية ، ثم إلى قيام الشيوعية الروسية في أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٧ م ١١ وهذا التفكير ، المادى يقوم جملة على تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الآلية والتفكير الاقتصادى للتاريخ البشرى ، كما يقوم على التقليل من شأن الروحانية الدينية والمثالية الإنسانية ، أى على التقليل من المعانى والأهداف التى تنقسم بسمه الإنسانية ، أو الدينية الأخلاقية ١١

ف « التجديد » الفكرى في مصر ، أو الفكر الإسلامى « المغرب » ، أخذ نفس الطابع ، واحتكم إلى نفس المقاييس التى يحتكم إليها تفكير (القرن التاسع عشر) ، وهو ما يسمى باتجاه الماديين العلميين ، أو التفكير المادى الطبيعي ١ وانزل هذا « التجديد » في مصر ، بشعور أو بدون شعور ، إلى نفس الهدف .

الذى هدف إليه ذلك التفكير . . . وهو تمجيد القوة المادية ، والتقليل من شأن
الروحية أو المثالية الإنسانية !!

ود الغرب ، قد مجد القوة المادية يومئذ : لأنه يمتلكها ... وخفف من وزن.
الروحية والمثالية الإنسانية : لأنه لا يريد في الجانب العمل أن يسلك مع
الشعوب التي استعمرها نفس السلوك الخاص بأصحاب القوة المادية - وهم
الأوروبيون ، كما تحتم ذلك الروحية الدينية أو المثالية الإنسانية (١) !!

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى رأى الغرب ، في ضعف الشعوب المستعمرة -
وهي الشعوب الإسلامية في رقعة العالم الإسلامى ، فرصة يربط فيها بين مظاهر
الضعف عندهم وبين « ثقافتهم » ومصدر هذه الثقافة ، حتى يحول في وقت ما
- قرب أو بعد هذا الوقت - بينهم وبين التمسك بهذه « الثقافة » واحتضانها !
كما رأى في ضعف هذه الشعوب نفسها فرصة أخرى للتنفيس عن « الصليبية » ،
التي دفعته فيما مضى ، وبتهريض من الكشركة والكنيسة الغربية ، إلى
الاعتداء على البلاد الإسلامية مدة ثلاثة قرون تقريباً باسم الصليب ،
دون أن يحصل على هدفه الأصلي : وهو طرد المسلمين من بيت المقدس ،
وإبعاد السيادة الإسلامية عن « مزار المسيحية » ، ودون أن يحصل على مغنم
آخر سريع إذ ذاك !!

(١) • التفكير المادى العلمى أو الطبيعى ينقسم إلى اتجاهين :

— الاتجاه الميكانيكى *Mechanistic Materialism* : وهو لا يرى وجوداً للروح
أو العقل ، فضلاً عن أن ينسب إليهما تدبير الجسم
— الاتجاه المادى الديالكتيكى *Dialectical Materialism* : وهو للذهب المادى الماركسى ،
ويرى وجود العقل والروح ، ولكن وجودها بعد وجود المادة وتابع لوجودها ... ومعنى ذلك
أنه : إذا فئت للمادة فلا بقاء للروح أو العقل ، وانه : لأنه خال عن المادة لا وجود له -
(٢) • الاتجاه الروحى *Spiritualism* : هو الذى يرى وجوداً للروح ، سابقاً على المادة ،
وليس متوقفاً عليها. ولذا يقول بالله ، كلمة للكون... وهذا الاتجاه يقابل الاتجاه المادى بقسميه .

وفي مجال التنقيص الصليبي جال « الاستشراق » جولته هنا في بحث الإسلام
وعرض تعاليمه... جال جولته باسم البحث العلمي والمعرفة العقلية ، وصيانة
تراث الإنسانية الماضى !!

أثر الحملة الصليبية في تشويه الإسلام :

يحدثنا صاحب كتاب : « الإسلام على مفترق الطرق »^(١) عن أثر (الحملة
الصليبية) في تشويه الإسلام ، وعن دراسة (الاستشراق) لتعاليمه... يقول :
«... إلا أن الشر الذي بعشه الصليبيون لم يقتصر على صليل
السلاح ، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء ، شراً ثقافياً !
لقد نشأ تسميم العقل الأوربي عما شوهه قادة الأوربيين من تعاليم الإسلام
ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة في الغرب ! في ذلك الحين استقرت تلك
الفكرة المضحكة في عقول الأوربيين : من أن الإسلام دين شهوانية ، وعنف
حيواني ، وأنه تمسك بفروق شكلية ، وليس تزكية للقلوب وتطهيراً لها !
ثم بقيت هذه الفكرة حيث استقرت !!

«... إن من أبرز الحقائق على ذلك ، الفيلسوف والشاعر الفرنسي
فولتير ، وهو من ألد أعداء النصرانية وكنيستها في القرن الثامن عشر —
لكنه كان في الوقت نفسه مبغضاً مغالياً للإسلام ولرسول الإسلام»^(٢) !!

(١) الكتاب نقل إلى العربية، وطبع الطبعة الثالثة ١٩٥١م . والمؤلف «المستشرق النمساوي
ليوبولد فايس... أسلم وتسمى باسم « محمد أسد » ، وتولى رئاسة قسم الفرق الأوسط
في وزارة الخارجية الباكستانية فترة من الزمن
(٢) الإسلام على مفترق الطرق : ص ٥٨

أما وصفه لعمل « المستشرقين » ، فيودعه في عباراته الآتية :

« لا تجد موقف الأوربي موقف كُرّه في غير مبالاة لحسب — كما هي الحال في موقفه من سائر الأديان والثقافات هذا الإسلام — بل هو كره عميق الجذور ، يقوم في الأكثر على صدور من التعصب الشديد ! وهذا الكره ليس عقلياً فقط ، ولكنه أيضاً يصطبغ بصبغة عاطفية قوية ١١

« قد لا تقبل أوروبا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية) ، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بذهنين المذهبيين بموقف عقلي موزن ومبنى على التفكير ١

« إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يحتل التوازن ، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب ، حتى أن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام ١١ ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحث في البحث العلمي ، بل إنه (متهم) يقف أمام قضائه ١١ إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعى العام) الذي يحاول إثبات الجريمة ، وبعضهم يقوم مقام (الحامي) في الدفاع ١١ فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله ، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له — مع شيء من الفتور — اعتبار (الأسباب المخففة) ١١١

« وعلى الجملة ، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) ، تلك الدواوين التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ١ أى أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبداً أن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب ، ولكنها كانت في كل دعوى

تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل ، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها ١ ويختار
المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً ١١
وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من
الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون ، ثم فصلوها عن المتن ، أو تأولوا
الشهادات بروح غير على ، من سوء القصد ، من غير أن ينسبوا قيمة
. ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر .. أى من قبل
المسلمين أنفسهم ، (١) ١١

وإذن فحركة التجديد ، في الفكر الإسلامى بعد بداية القرن الحاضر ،
تسير : إما في طريق الاستشراق ، ، ودراسة المستشرقين القائمة على تشويه
الإسلام ، وعرض تعاليمه عرضاً مفرضاً . . . وإما في طريق الفكر المادى
المنكر للروحية أو المستخف بها ١١

• ولو استعرضنا من جديد بعض أسس هذه الدراسات
الاستشراقية : كما تصورها دائرة المعارف الإسلامية ، مثلاً ، وتردها مؤلفات
زعماء الاستشراق من قساسة المسيحيين وعلماء اليهود ، لأمكننا أن نجعلها فيما يلى :
— د محمد ، مصلح دينى أسس ما سماه « الإسلام » ، وأولى أن يسمى
بالمذهب المحمدى . . . محمد بشر ، وقرآنه صنعة بشرية ، وصنعة بشرية
يكثر فيها التناقض وعدم الانسجام ١

يقول المستشرق « نيكلسون » ، في كتابه « الصوفية في الإسلام » :
« والقارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب
مؤلفه — وهو محمد ، وعدم تماسكه في معالجة كبار المعضلات ١ وهو نفسه

لم يكن على علم بهذه المتعارضات ، كما لم تكن حجر عثرة في سبيل صحابته
الذين تقبل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله!! ولكن الصدع من
هنا وجد ، وسرعان ما أظهر نتائج بعيدة الآثار ، (١) ١١

— ود الإسلام ، الذى وضعه محمد ، تأثر فيه بالتعاليم الدينية السابقة
عليه ، تعاليم اليهودية والمسيحية ، وبالأخص مسيحية الكنيسة السريانية ١١
ثم إن محمدًا ، فى اقتباسه من المسيحية حرف الفهم فيما اقتبس ، لأنه حكم
نفسه ومنزلته وقيمته الإنسانية فى فهمها ١١ فقد أنكر ألوهية المسيح متأثرًا
بنفسه كإنسان ، ولم يرق هو فى تصور نفسه إلى منزله عيسى حتى يتصور أنه
«إله» ، كما كان عيسى ١١

● ولو استعرضنا بعد ذلك اعنيار المستشرقين لمصادر الإسلام :
لوجدناهم يعتبرون أن الإسلام فى دراسته : كما يؤخذ من القرآن والسنة ،
يؤخذ من تفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المختلفة فى تاريخ
جماعتهم ١ ومعنى ذلك : أن لهذا التفكير نفس الحجية التى للقرآن والسنة
الصحيحة . . . وهذا التفكير كذلك : يصور الإسلام تمامًا ، كما يجب أن يصوره
القرآن والسنة ١١

— فالإسلام والمجتمع الإسلامى سواء : أحدهما يصح أن يكون دليلًا
على الآخر ، بل يجب أن يكون دليلًا على الآخر ١

— والمذاهب الإسلامية فى العقيدة والفقه ، تعبيرات صادقة عن القرآن
والسنة الصحيحة : والإسلام هو مجموع هذه المذاهب ، بالإضافة إلى القرآن
والسنة . . . فلا فرق بين رسالة الله ، وصنعة الإنسان فى هذه الرسالة ١١

(١) الصوفية فى الإسلام: ص ٧ - ٨ ، ترجمة نور الدين شريعة

ومنطق اعتبارهم ان (تفكير المسلمين ومذاهبهم) تساوى فى الحجية
(القرآن والسنة الصحيحة) يؤدى إلى :

— أن تفكير الباطنية ، والصوفية الملاحدة مثلاً ... له نفس الحجية التى
للقرآن والسنة ، ومساو فى القيمة لمذاهب أهل السنة ، ومعتدلى الشيعة !

— وأن الفتاوى التى تصدر عن أصحاب الوظائف الرسمية فى البلاد الإسلامية ،
فى أى عصر وفى ظل أى حكم ... لها نفس الحجية التى للقرآن والسنة !

— وأن أنواع تفسير القرآن الكريم المختلفة ، من صوفية رمزية ، إلى
تعليمية باطنية ، إلى تفسير بالتأويل ، إلى تفسير بالرواية ، إلى تفسير
بالتقصير الإسرائيلى ، لها نفس الحجية التى للقرآن !

— وأن الإنسان المسلم فى كل عصر ، وباتسابه إلى الإسلام على أى وجه ...
حجة على الإسلام وسلوكه فى حياته وتأديته لعبادته ، تمثل تعاليم الإسلام
فى الأخلاق والعبادة !!

هذه نظرة المستشرقين إلى الإسلام ... إلى رسوله فى صلته
بالقرآن ، وإلى مصادره وتقدير هذه المصادر

• أما قبحه الأسطوري كبريه وكصدر توجيهه فى الحياة فى نظرهم : فإنهم
— على نحو ما ذكرنا سابقاً — يخضعون هذه القيمة والحكم عليها إلى
اتجاهات الغرب فى الحياة ، وإلى نظراته وآرائه ، لأنها فى نظرهم هى
اتجاهات الحياة الحضارية التى تمثل الصورة الراقية لحياة الإنسان !!

ولا يسلك المستشرقون مسلك المسلمين فى التدليل على قيمه الإسلام
فى صلته بالحياة بحال المجتمع الإسلامى الأول على عهد الرسول
وصحابه إذ هذه الحال التى كانت للمجتمع الأول لا تقوم

في فظهم دليلا على اقيمة التوجيهية للإسلام ، كجملة من المبادئ والوصايا في حياة الإنسان !! إن سيادة المسلمين إذ ذاك - كما يذكرن - كانت بالسيف والقوة ، ولم تكن نتيجة للروحية والتوجيه الديني ! ثم إنها كانت لفترة قصيرة ، انحطت بعدها أفهامهم ومداركهم ، وسقط مستواهم في الحياة والتوجيه ، مما يدل على أن الإسلام كدين ، غير عملي وغير مشر !

فالمستشرقون إذن (لا يقيمون) الإسلام من نفس تعاليم ومبادئه ، ومن علاقة هذه التعاليم بطبيعة الإنسان وتوجيهه كفرد ، وتوجيه مجتمعه ، كما (يقيم) كل دين أو مذهب فلسفي عند تقديره والحكم عليه !! لأنهم لا يريدون ان يسلكوا هذا الطريق ، رغم أنهم يدعون أن بحثهم في الإسلام يقوم على أساس علمي ! وربما يرون - غير مشاركين غيرهم من العلماء الأوربيين - أن الطريق العلمي في بحث الإسلام ، هو إنكار قيمته مقدما ، وليس تقديره من ذاته ولذاته ، بغض النظر عن الشروح الإنسانية التي جمعت حوله ، وليست من مقوماته الذاتية في شيء !!

وتتلخص هذه الدراسات الاستشراقية للإسلام ، في جوانبها الثلاثة : في الأسس التي قامت عليها ، وفي تقدير مصادر الإسلام ، وأخيراً في (تقييم) الإسلام كدين ... إلى أن توصي المسلمين بالأمور الآتية :

• إن المجتمع الإسلامي ، في صلتته بالإسلام ، لم يكن على نحو قوى إلا لمدى فترة قصيرة : هي الفترة الأولى ، على عهد بدائية المجتمع الإسلامي ! وبدائية هذا المجتمع ، هي التي أوجدت نوعاً من التلاؤم بين الحياة فيه وتعاليم الإسلام !! وبعد مضي هذه الفترة القصيرة البدائية ، اتسعت الفجوة بين الطرفين : بين المجتمع وبين الإسلام كمصدر توجيه في الحياة ! وكلما تطورت الحياة بالمجتمع الإسلامي بفعل العوامل الخارجية : الثقافية ، والسياسية

والاقتصادية كلها تخلف الإسلام عن أن يجارى تطور الحياة لهذا المجتمع !
وما زالت الفجوة تتسع ، حتى أعلنت تركيا الحديثة - مقر آخر خلافة
إسلامية - إبعاد الإسلام عن مجال الحياة العامة ، وتركه في ضمير الفرد
مستورا ، لا يعبر عنه الفرد إلا لنفسه فقط ، وفي غير إعلان أو حماس !!

• إن التخلف عن تنفيذ تعاليم الإسلام تملية الضرورة الاجتماعية ،
تحت ضغط ظروف الحياة المتجددة التي لم يستطيع الإسلام أن يكييفها
في ضوء تعاليمه ، ولم يستطع أن يلائم بين تعاليمه وبينها ! والتشديد في
تطبيق تعاليم الإسلام معناه إذن : (العزلة) في الحياة ، (والتخلف) في استخدام
وسائل الحضارة ، والترحيب بالفقر والمرض والجهل للسكان المسلمين -
على نحو ما هو الحال ببلاد الجزيرة العربية التي تطبق الإسلام رسميا !!
أفليست هي إذن النموذج في تطبيق الإسلام !

• إن التطور ، وهو قانون الحياة العام الذي لا مفر من الخضوع له ،
يجب أن يستخدمه المسلمون في إسلامهم ليسايروا العالم الغربي الحديث ،
ولينجوا من أسباب الضعف والفساد ! ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام
نفسه كدين !!

وهنا يقترحون هذه السبل لإتمام عملية التطور :

• يجب في تطور الإسلام كدين ، أن يستعان فيه بالمسيحية التي هي
المثل للدين كتوجيه روحى لتصفية النفس ومحبة الله ! وبناء على ذلك ،
يجب أن لا يتشبث الإسلام بتكييف العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وعلاقاتهم
الدولية مع غيرهم ، كما لا يتشبث بتكييف علاقات رؤوس الأموال في
الصناعة والتجارة بين الممولين والعمال أو بين أصحاب الأموال والطبقات

الفقيرة ، فيتدخل بالحل والحرمة ، ويتدخل في تقدير نسبة ما يخصهم من الأرباح (كركاة) لرد طغيان الفقر والعوز ١١

يجب على الإسلام أن يترك أمر هذه العلاقات تركاً تاماً ، لتخضع في حرية مطلقة إلى (المصالح) المشتركة وحدها ، وإلى أحوال (العصر) التي تحدد هذه المصالح ... يجب أن تكون دللانية ، المكان الأول هنا ١١

• يجب في تطور الإسلام أن يجارى (المسيحية) في هدفها ، وهو تنمية (الحبة الإلهية) في نفوس المؤمنين به ، ويقصر نشاطه على ترويض المسلمين على هذه الحبة في حياتهم العملية ! يجب أن يأخذوا بـ (الصوفية الحلولية) التي لا تجعل الله بعيداً عن الإنسان وخيفاً له ، بل تجعله (في) الإنسان نفسه حتى يكون قريباً منه ويحبه ، بدلاً من أن يتصوره قاهراً جباراً ، متكبراً عليه ١١١١ . . .

يقول المستشرق « نيكلسون » :

« يبدأ القرآن بفكرة الله (الواحد الصمد) ، الإله (القادر) الذي تجرد عن المشاعر والميول البشرية ... وهو (سيد) عباده لا والد أبائهم ، و(القاضي) الذي ينزل بالآتمين عدلاً رادعاً ، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع ويواصلون أعمال البر ... إنه إله ذو خوف ، أكثر منه إله ذو حب ، ١١١

« (ولذلك) فإن التفكير الإسلامي - وقد أفرغته الروى الخفيفة لـ (غضب) الله الذي سينزل بالمذنبين ، قد تنبه في بطنه وعصر لأهمية هذه الأفكار الحرة : (الأفكار الصوفية) ، القائمة على (الحب) و (الفناء في الله) ، (١) »

١١

(١) الصوفية في الإسلام : ص ٢٦ ترجمة نور الدين شريعة

وهنا نلاحظ أن المستشرقين يسرفون في تمجيد «التصوف الإسلامى»
في فترة الأخيرة التى يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء في (الحب
الإلهى) ، وذلك لأنهم يرون في مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين
عن « الجهاد في سبيل الله » ١١ فالاعتقاد بـ (الحلولية) يسقط التكليف كلها ،
ومن بينها الجهاد ١١ و (الحب الإلهى) على نحو (الحب الهندوكى) — وهو حب
الفناء — يصرف الوالدين والماشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة)
الإسلامية ، التى يدعوها الإسلام — قصد صيانتها ودفع الاعتداء عليها —
إلى الكفاح والجهاد ١١ و (دهبانية) المسيحية التى تقوم على هذا (الحب
الإلهى) تناقض فكرة (الجهاد في سبيل الله) تماماً ، كما تعارض مبدأ
المزاج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق « الرهبنة » ١١١

• الجماعة الإسلامية — كى تتطور — يجب أن تسير وفق المثل الغربية
وتتفاعل معها في ينشأ الشرقية ... إذ اتجاهات الغربيين في الفكر وفي الحياة ،
قامت على مجموعة من التجارب الإنسانية ، استخدموا في تكوينها الطريقة
« العلية » ، وهى الطريقة التى لا تتأثر بخرافة أو عقيدة خاصة ، مستهدفة
خير الإنسانية وحدها ١١

وإذن ... يجب على المسلمين باسم (العلم) و (التطور) و (الخير العام)
أن يكونوا مسيحيين في موقفهم في الحياة ، وفي فهمهم للإسلام كدين ١١
وهم ليسوا بحاجة إلى أن يكونوا مسيحيين بالانضمام إلى الجماعة المسيحية
واعتناق المسيحية — كدين وعقيدة ، بل يجب أن يكون سلوكهم وتحديد
موقفهم من أحداث الحياة المتجددة سلوكاً مسيحياً ، وعلى نمط موقف الجماعة
الغربية المسيحية ١١

وفي تضامن المسلمين مع غيرهم — أى مع الغربيين — لا يمكن أن يكون أحد الجانبيين أو كلاهما متساعحا ، بل يجب أن يشترك الطرفان في إيجابية ، على هذا النحو السابق ، في تحقيق المثل والغايات الإنسانية والتضامن العالمى !!

وإذا أراد المسلمون أخيراً أن يعيشوا في أوطانهم غير أذلاء ، فعليهم أن يطوروا دينهم ، ويغيروا فهمهم له ، بما يعود به إلى حال المسيحية ووضعها في الجماعة ، وهو حال العزلة عن الحياة العامة !!

وطريق ذلك :

- أن يعمدوه عن الحكومة ، والدولة ، والسيادة العامة
- وعن علاقة الأفراد بعضهم ببعض
- وأن ينحوا عنه مظاهر القوة المادية وأسبابها ، كالجهاد والرغبة في الحرب والاعتداء !!
- وأن ينحوا عنه مظهر « العنصرية والاستعلاء الذاتى ، الممثل في عدم قبول ولاية غير المسلم على المسلم ، وفي عدم ذواج المسلمة بغير المسلم »
- وأن ينحوا عنه كذلك تأكيد الدفع إلى « الحياة الحيوانية » ، هذا الدفع الممثل في إباحة تعدد الزوجات إلى أربع !!
- وأخيراً — وليس آخر — أن ينحوا منه التفريق بين الآثى والذكر في الميراث ، وفي حق الطلاق !!!

● إن على المسلمين أن يعودوا بدينهم به إلى الروحية الخالصة ... إلى محبة الإنسان لله ! يعودون به إلى الاعتراف بوجود (المثل الإلهي) مجسماً في حياة الإنسان — على نحو تأليه عيسى !! وذلك مثل ما صنع غلاة الشيعة في نظرتهم إلى إمامهم ، وكما

صنع المتصوفة المتأخرون — وهم عند المستشرقين على حق فيما صنعوا ١ — حتى
ترقى نفس الإنسان المسلم ، وتبتعد عن الحيوانية والرغبة في القوة المادية ، وتقربه
من الإنسان الإله .. الإنسان الابن ، النموذج البشري الإلهي في حياة الإنسان ١١
فإله المسلم — على نحو ما يصوره الإسلام في نظرهم — إله حرب ، وشهوة ،
واستعلاء ، لا إله عطف ومحبة . . . الخ ، مما ذكر قبلاً من آرائهم ١١

* * *

هؤلاء «المستشرقون» هم (أهل كتاب) — من قساوسة المسيحيين أو علماء
اللاهوت من اليهود ، ويواجهون بهذه الدراسات مسلمين لم يزل القرآن
يتداول بينهم ١ فإن نسي المسلمون ماضى أسلاف هؤلاء القوم مع المسلمين على
عهد ظهور الإسلام ، ونسوا اتهاماتهم لرسول الإسلام ولكتابه إذ ذاك ، فإن
المسلمين اليوم لا يزالون يتلون هذه الاتهامات ، ولا يزالون يقفون منها ما وقفه
من قبل رسولهم وصحابته ، وسيستمرون على هذا النحو طالما هناك قرآن ،
وطالما هناك من يتلوه ١١١

هم يتلون في قرآنهم :

« وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً
وما كان من المشركين » (١)

« ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ، قل إن هدى
الله هو الهدى ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك
من الله من ولي ولا نصير » (٢)

« قولوا : آمنا بالله ، وما أنزل إلينا ، وما أنزل إلى إبراهيم
 وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ، وما أوتى موسى وعيسى ،
 وما أوتى النبيون من ربهم ، لا نفرق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون .

(١) سورة البقرة : آية ١٣٥

(٢) البقرة : آية ١٢٠

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما هم في شقاق ، (١) !

كما يتلون في قرآنهم الكريم قوله تعالى :

« ذُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ، وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ،
وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ » (٢) !

وقوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا وَلِبَاسًا
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » (٣) !

ثم قوله :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ ، بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
الظَّالِمِينَ » (٤) !

* * *

لأنهم إذ يجعلون قرآن الرسول صنعة بشرية ، لا وحياً منزلاً من عند
الله ، يحلون لأنفسهم أن يجعلوا أسلوب حياتهم وما يعتقدون نموذج
الحياة الإنسانية !

فالعقدة في الاستشراق إذن : محاولة التدليل على بشرية « القرآن » .
• هذا هو اتجاه الاستشراق . . . وهو أحد اتجاهين صبغا التفكير الغربي
الذي سيطر على القرن التاسع عشر بالصبغة الخاصة به

(١) البقرة : ١٣٦ - ١٣٧

(٢) البقرة : ٢١٢

(٤) المائدة : ٥١

(٣) المائدة : ٥٧

• أما الانجاء الثانى - كما ذكرنا آنفا - فهو «المادية العلمية» ،... وهذه تقوم أساساً على إلغاء اعتبار ما وراء الوجود المشاهد ، وهى بالتالى تعتبر الإيمان باق له والدين القائم على هذا الإيمان ضرباً من العبث أو الخداع فى توجيه الإنسانية I ومن ثم هى تدعو الإنسانية إلى الإيمان بالطبيعة ، وبما لها من مظاهر ، وبما يدور فيها من تجارب II ويتفرع عن هذه المادية العلمية : «التفسير الاقتصادى للتاريخ» ،... وهو أساس مذهب كارل ماركس ، وأساس الشيوعية السوفيتية والدولية معاً .

وهذا الاتجاه الثانى ، وهو اتجاه «المادية العلمية» ، سواء فيما يسمى بـ «الوضعية» ، و«الواقعية» ، أو بما يسمى بـ «التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ» ،... يضاد الدين والدين ، فى أى صورة من الصور III

* * *

وإذا عدنا الآن ، بعد هذا ، إلى الحديث عن «التجديد» فى الفكر الإسلامى فى مصر ، أو ما نسميه بالفكر الإسلامى «المغرب» ، فإننا نجد هذا الفكر يسلك إحدى هذين الطريقين :

• إما امتحان القرآن والإسلام بالمقاييس البشرية ، وبما يسمى بالحقائق التاريخية ، ثم ترتيب كل النتائج التى تترتب على ذلك ، وهى النتائج المعروفة فى كتابات «المستشرقين» ، فى الدراسات الإسلامية .

• أو الدعوة إلى «خرافة الميتافيزيقا» ، أو خداع الدين وكل الآراء التى تتصل بالعالم الذى هو وراء هذا العالم المشاهد ، وهو عالم

« الغيب ، وملكوت « الله ، على نحو ما جاءت به الأديان ، أو عالم
« الاتجاه المثالي ، على نحو ما يوصف في المدارس الفلسفية العقلية .

المجبرون في مصر :

وسنعرض « للمجددين ، في مصر ، منذ أن قامت الجامعة المصرية
في سنة ١٩٠٨ م حتى الآن ، لنقف على الصلة بين ما ينسب إلى هؤلاء
(المجددين) من تفكير وبين ما يعرف لتفكير (القرن التاسع عشر) في أوروبا
في اتجاهيه . . . لنقف على مقدار الوفاء والأمانة من (المجددين) المصريين
لذلك التفكير الغربي في القرن الماضي !

فإذا وقفنا على تلك الصلة اتضح لنا في غير شك : أن الفكر الجديد
في الشرق الإسلامي هو ذات الفكر « المغرب » ، وأن التجديد هنا في الشرق
الإسلامي هو تقليد لذلك الفكر المغرب ، وقد يكون تقليداً محرفاً !!

• وفي عرضنا لهؤلاء المجددين ستحدث عن أمثلة تمثل الجانبين :
الجانب الاستشراقي ، والجانب الإلحادي

• كما سنلتزم في بيان الصلة بين تفكير (القرن التاسع عشر) في الغرب
من جانب ، وتفكير (المجددين) في الشرق الإسلامي من جانب آخر
- تلك الصلة التي جعلناها الهدف هنا في هذا البحث - عرض نصوص
المجددين في الشرق في مواجهة نصوص أرباب التفكير الأوروبي في القرن
المشار إليه !

بَشَرِيَّةُ الْقُرْآنِ

تعرض فكرة « بشرية القرآن » ، في إحدى صورتين :

- الصورة الأولى : أنه « انطباع » ، في نفس محمد (صلى الله عليه وسلم) ، نشأ عن تأثره ببيئته التي عاش فيها . . . بمكانها ، وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .
- والصورة الثانية : أنه « تعبير » ، عن الحياة التي عاش فيها محمد (صلى الله عليه وسلم) . . . بما فيها المكان ، والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية ، والسياسية ، والدينية والاجتماعية .

ولإحدى الصورتين ملازمة للآخرى . . . فإذا كان القرآن انطباعاً منبثقاً من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة ، وبالعكس : إذا كان تعبيراً عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك في نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله ١١ وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خاص بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادى ، وعبر به عن المعانى التي كانت في نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معانٍ تجول بنفسه قد تأثر بها من بيئته ، وانطبعت في خاطره من ظروف الحياة التي تحيط به ١١

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذى يرى « بشرية القرآن » ، على أحوال البيئة التي يعلن فيها الكاتب الرأى . فإن كانت بيئة أجنبية غير مسلمة : أمكن مواجهتها بالصورة الأولى ، وهى أن القرآن انطباع نفسى ! أما إذا كانت بيئة إسلامية : فيقتضى الأمر

أن يتبع فيها أسلوب اللف والمداورة ، والصورة الثانية هي الأليق بهذا الأسلوب ، وهي أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية — أى حياة ما قبل الإسلام — أصدق تعبير ١١

الصورة الأولى :

ولا أريد هنا أن أنقل عن أى مستشرق عبر عن « بشرة القرآن » ، بل سأختير واحداً يعد مثلاً للاتزان بينهم ، وهو المستشرق الإنجليزي « جب ، Gibb » ، أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية .

وسنرى من النصوص التى ننقلها عنه هنا من كتابه : « المذهب المحمدى ، Mohammedanism » أنه أثر الصورة الأولى ، بأسلوب يبدو فيه تجنب الألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول ، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه في نفس القارىء . . .

إن « جب » يرى :

• أن جو (مكة) بما فيه زعامة اقتصادية وسياسية ودينية ، ثم بما فيه من عيوب اجتماعية — كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات ، هو الذى أثر في نفس محمد (عليه الصلاة والسلام) ليكون صاحب ثورة ! فد (الحياة المكية) — بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية — قد تفاعلت في نفسه ، وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط ، بحيث لو كان رجلاً غير (مكى) لما صادف هذا النجاح !

إنه يقول في ذلك (١) :

« إن (محمد) ، كمثل شخصية مبدعة ، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجة

(١) كتاب Mohammedanism : ص ٢٧

(عنه) المحيطة به من جهة ، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والمقائد السائدة في زمانه ، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه . . .

« وقليل ما هو معروف — على سبيل التأكيد — عن حياته وظروفه المبكرة ولكن الشيء الذي يصح أن يبحث هو ماضيه الاجتماعي .

« لقد كان أحد سكان (مدينة) غير رئيسية ... وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من أنه (بدوي) ، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرحل من الناس :

أ — و(مكة) في ذات الوقت لم تكن خلاه ، بعيداً عن صخب العالم ، وعن حركته في التعامل ... بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية ، ولها حركة دائمة كمرکز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الأبيض المتوسط .

ب — و(سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأولية في سلوكهم ومفشاتهم ، اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن ... عن طريق تبادلهم الاقتصادي والسياسي مع العرب الرحل ، ومع الرسميين من رجال الإمبراطورية الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت في زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروباً من الفطنة ، وضبط النفس ، لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

ج — ثم إن (السيادة الروحية) التي اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل ، زادت قوة ونمواً بفضل الإشراف على عدد من

(المقدسات الدينية) التي وجدت داخل مكة بالقرب منها .

« وانطباع هذا الماضي الممتاز (لمكة) ، يمكن أن نقف على أثره واضحاً
في كل أدوار حياة محمد وبتمبير إنساني : إن محمداً نبيح لأنه كان واحداً
من المكين ١

« ولكن بجانب هذا الازدهار في (مكة) ، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة
خلقتها تلك الشرور المعروفة بجماعة اقتصادية ثرية ، فيها فجوات واسعة من
الفقر والغنى وهذه الناحية ، هي : ناحية الإجرام الإنساني الذي تمثل في الأرقاء
والخدم وفي الحواجز الاجتماعية ١١ وواضح من دعوة محمد الصارخة
إلى مكافحة الظلم الاجتماعي ، أن هذه الناحية كانت سبباً من الأسباب العميقة
لثورته الداخلية (النفسية) ، ١١

فهنا يذكر المستشرق «جب» . . . أن (مكة) كانت فيها حياة زاخرة
بالتجارة والسياسة والدين ، وأنه وجدت فيها زعامة وزعماء ، وأنه وجد ظلم
اجتماعي بين سكانها . . . وأن (الرسول) محمد انطبع في نفسه كل هذه
الجوانب ، وكان على وعي تام بها ، وترى آثارها في حياته : في قرآنه
وفي كفاحه إلى أن مات ١

• ويرى «جب» كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (إصلاح
اجتماعي) ، ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة الملكية الاجتماعية ، وإنما
برزت في صورة (دينية) وفي صورة أنه (رسول) ، وذلك لأنه أراد أن
يستقل قيم (المقدسات الدينية) بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي ١١١ .
ومعارضة المكين إياه — لذلك — كانت معارضة في الزعامة السياسية ،
وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من أن يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكن

— معارضتهم إياه — بسبب العقيدة والإيمان !! وإلا فالقرآن نفسه ، يدل على أن فكرة الوحدانية — وهى الفكرة الأساسية فى الإسلام — كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية !

يقول « جب ، فى ذلك :

« ولكن نواة هذه الثورة النفسية لم تظهر فى صورة (إصلاح اجتماعى) ، بل بدلا من ذلك دفعته إلى (اتجاه دينى) أعلنه فى اعتقاد ثابت لا يتأرجح : بأنه رسول من الله ، لينذر أتباعه بإنذار الرسل الساميين القديم : توبوا ، فجزاء الله حق !! وكل ما جدد بعد ذلك كان نتيجة منتظرة للتصادم بين هذا الاعتقاد (بأنه رسول) وبين الكفر به ، ومعارضته من فريق بعد فريق ، (١) !!

« وهناك حقيقة واحدة مؤكدة (فى تاريخه) وهى : أن الدافع له كان (دينياً) على الإطلاق ، فمن بدء حياته كداح كانت نظراته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان ، (٢) !!

« ومحمد فى البداية ، لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد ! بل كانت معارضة المكيين له ، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى ، هى التى قاده أخيراً وهو بالمدينة — بعد أن هاجر إليها — إلى إعلان الإسلام كجاعة دينية جديدة ، بإيمانها الخاص ، وبمنشأتها الخاصة .

« ويبدو أن معارضة المكيين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالتقديم ، أو بسبب عدم رغبتهم فى الإيمان ... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) المصدر السابق ص: ٢٧

سياسية واقتصادية ١١ لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثر على ازدهارهم الاقتصادي ، وبالأخص تلك الآثار التي يجوز أن تلحق ضرراً بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم ١١

«وبالإضافة إلى ذلك ، فإن المسكين قد تصوروا — أسرع مما تصور محمد نفسه — أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهّد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل مجامعهم ، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت ، (١) ١١ ويقول أيضاً :

«ومعروف من القرآن نفسه ، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية . . . لقد كان وجود (الإله الأكبر) — وهو الله ، مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ! والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبداً ، وحجته التي كان يقيمها كان يقيمها فقط على أن : لا إله إلا الله ، (٢) ١

إن مؤلف كتاب « المذهب المحمدي » يريد أن يقول : إن محمداً أراد أن ينافس في الرعامة القائمة بمكة ، وأن يكون صاحب سلطة فيها ! وبما أن « المقدسات الدينية » كانت لها صلة وثيقة بالازدهار الاقتصادي المكي ، وبسيادة المسكين الروحية على بقية العرب الرحل . . . لم يشأ محمد أن يظهر في منافسته للمسكين في صورة أخرى غير الصورة الدينية ١١ لقد تحسنت فيه الرغبة إلى (الحكومة الدينية) منذ البداية في الصراع ، ولقد كافح لأن يكون صاحب حكومة دينية حتى أعلن في النهاية — وهو بالمدينة — نظام هذه الحكومة فيما سماه : (الإسلام) و(الجماعة الإسلامية) ١١

(١) المصدر السابق : ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٣٨

ولأنه أراد أن ينافس (المكيين) في الوعامة السياسية ، لم تكن مقارنتهم إياه ومعارضتهم لدعوته بسبب أنهم محافظون متمسكون بالتقاليد ، إذ القرآن ليس جديداً عليهم كله فأهم مبدأ فيه وهو التوحيد كان معروفا لدى العرب ، وإنما خشية على ضياع مجدهم السياسى والروحي ، وفقدان رواجهم الاقتصادى ١١

و(المكيون) لم يعارضوا شيئاً فى القرآن سوى ما انتزعه (محمد) من اليهود أو النصارى : كفكرة الجواز الأخرى وأوصاف الجنة والنار ١١ فـإن فكرة الجزاء الأخرى لم تكن منتزعة بالثأ كيد من التقاليد العربية ، ولكنها مأخوذة من المصادر المسيحية ١ ومقابلة المكيين لهذه الفكرة بالكفر للعبيق والسخرية ، تدل على أنها لم تكن معروفة تماماً لديهم ١

د وليست هذه الفكرة وحدها ، بل أيضاً ما يختص بالجنة والنار من تفصيلات ، تساوق تماماً ما فى المسيحية السريانية (١) ، ١١

وملخص ما يقوله د جب ، حتى الآن هو :

• أن (مكة) كانت فيها حضارة وزطامة ... ولم تكن أرضاً جرداء ، ولم يكن سكانها جفاة غلاظاً ؛ بل كانت لديهم فطنة ، وملكة فى السياسة ، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء ١

• وأن حياة (محمد) كانت حياة (مكية) عالصة ... بما فيها أنشائه ، ودعوته ، وصراعه ... فهى حياة محدودة بطروف الزمان والمكان ١

(١) المصدر السابق : ص ٣٨

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة ، بل لأناس معينين ! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة إلهية ، هو من تحديد عوامل الحياة المكية ، وقد وقع (محمد) تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية !!

● وأن (القرآن) ليس جديداً كله على العرب (المكيين) ، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية ^(١) ، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة في « المدينة » !! وليست معارضة (المكيين) له بسبب تمسكهم بالقديم أو بسبب الإيمان ، كما يذكر القرآن مثلاً في قوله تعالى : « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قل أولو جئتم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ، قالوا إنا ما أرسلتم به كفرون » . . . وإنما جاءت معارضة (مكة) في نظر دج ، بسبب المنافسة في الرعاة السياسية ، والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية !!

و (القرآن) كما يريد دج ، أن يقول إذن ، هو من عمل (إنسان) ؛ لإنسان معين هو (محمد) ، عاش في حياة خاصة وهي حياة (المكيين) ، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه !

: الصورة الثانية :

أما الصورة الثانية للرأى القائل بد بشرية القرآن ، ، وهي أنه تعبير

(١) المسيحية الشرقية السريانية : هي مسيحية الزهد ، التي تأثرت بالاتجاه الإشرافي الزهدي

عن الحياة التي وجد فيها (الرسول) ، وهي حياة ما قبل الإسلام ،
فيحكيها كتاب (الشعر الجاهلي)

ولعل « إهداء » الكتاب ، وقت نشره ، إلى صاحب السلطة الحكومية
في ذلك الوقت ، يشعر بأن الفكرة التي نروى فيه ليس لها مكان
في الجو الإسلامي الخالص ، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة
السياسية !!

يقول المؤلف في « إهداء » الكتاب :

إلى صاحب الرولة عبر الخلق نرون بأنا

سيدي صاحب الدولة :

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة ، وكنت أجد في ذكرك والإشادة
بفضلك راحة نفس تحب الحق ، ورضا ضمير يجب الوفاء .

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة ، وإذا أنا أدرك في مجلسها
كما كنت أدرك من قبل : قوى الروح ، ذكي القلب ، بعيد النظر ، موقفاً
في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح السياسية . . . فهل تأذن لي
في أن أقدم إليك من هذا الكتاب ، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم ، !

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

قدم المؤلف كتابه : « الشعر الجاهلي » ، إلى « صاحب الدولة » ، رجل
الحكم والنفوذ إذ ذاك على عادة المؤلفين في عهد الركوند الفكري
في تاريخ التأليف الإسلامي ، قصداً إلى الترويج والحماية !

والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر ، تقدم البحث إلى راعي المعرفة

وطلاب العلم ، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة ، إذ أن المحب للحق يحميه الحق ، والمحب للسياسة يحميه رجل السياسة ! وشتان بين الحق والسياسة الحق يكشف عن الخداع ، والسياسة تصطنع الخداع !

فكرة كتاب « الشعر الجاهلي » :

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة ، هي : أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام . . . أى لا يمثل الحياة التى عاش فيها الرسول قبل الرسالة ، بما لها من جوانب وأجواء ، إذ هو شعر مصطنع مفتعل ، ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها ! فهو فى جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة ، وبعيدة عن الترس السياسى ، والنهضة الاقتصادية ، والحياة الدنيوية الواضحة ! مع أن حياة العرب فى الجاهلية كانت حياة حضارية ، والعرب — كما يقول المؤلف (١) : « لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظا ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية ، بالقياس إلى الأمم الأخرى ... كذلك يمثلهم القرآن !

« ولذا كانوا أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها — فإ أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، لا أمة جاهلة مهجية ! وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن ظهر فى أمة جاهلة مهجية ؟ » (٢)

(١) الشعر الجاهلي : ص ٢٢ - ٢٣

(٢) المصدر السابق : ص ١٥

ومنطق المؤلف : بما أن الشعر الجاهلي لا يصح أن يكون
مرآة صافية للحياة الجاهلية — وهي الحياة التي نشأ فيها الرسول ، وقام
بدعوته ، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها — فالشيء الذي يعبر عن
هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة ، هو القرآن ... فالقرآن
أصدق مرآة للمصر الجاهلي ، !

وإذا رجعنا إلى القرآن — هكذا يستنتج المؤلف — نجده قد صور
العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية ، تنشأ أن تكون (قوة ثالثة)
بين الفرس والروم ، كما كانت (أمة وسطاً) بين البحر الأبيض المتوسط
والبحر الهندي ، وبذلك كانت مركزاً للتجارة (العابرة) . . وعن هذا
الوضع بين الشمال والجنوب أثرت ونافست في القوة ، كما كان لها دين
ومعتقد ناهض !

يقول في ذلك :

د لم يكن العرب إذن — كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي — معزولين !
فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (ألم ، غلبت
الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين . الله الأمر من
قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، ينصر من يشاء) ، (١)
فهذا الذي ذكره القرآن في سورة الروم ، ، يراه المؤلف « عناية سياسية » ،
أكثر منه إخباراً عن طريق الوحي بمصير الإمبراطورية الرومانية
في الشرق !

ويستطرد المؤلف فيقول :

د وهو — أي القرآن — يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من

(١) من المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣

الأمم في السورة المعروفة : (لإيلاف قريش لإيلافهم ، رحلة الشتاء
والصيف) . . . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ،
والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

« وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد
الحبشة . . . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟؟ وهذه السيرة
نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا
الشام وفلسطين إلى مصر . . . فلم يكونوا إذن معزولين ، ولم يكونوا إذن
بنجوة من تأثير : الفرس ، والروم ، والحبش ، والهند ، وغيرهم من الأمم
المجاورة لهم !!

« رأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن ، أنفع وأجدى
من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ؟ رأيت
أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف
من أمر الجاهليين ؟ ، (١)

ومعنى هذا القول كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه : أن القرآن
انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه — وهو النبي ... وهو يمثل لذلك بيئة
خاصة : في عقيدتها ، ولغتها ، وعاداتها ، واتجاهها في الحياة . . . وهي البيئة
العربية في الجزيرة العربية !!

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى :

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق : أن القرآن كان
جديداً كله على العرب ! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ - ٢٣

ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ! وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . . . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة^(١) وحدهم . . . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمتثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حمل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضخسوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة !!

وأقترى أحداً يحفل بى لو أنى أخلت أهاجم (البوذية) ، أو غيرها من هذه الديانات التى لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام ، !!^(٢)

وإذن فالقرآن — بعبارة أخرى — دين محلى ، لا إنسانى عالمى ، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها !! قال به صاحبه متأثراً بحياته التى عاشها وعاش فيها ، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة !! أما أنه يمثل غير الحياة العربية ، أو يرسم هدفًا عامًا للإنسانية في ذاتها ، فليس ذلك بحق !!

لأنه دين (بشرى) ، وليس وحيًا إلهيًا . . . قاله صاحبه لقوم معينين ، ولذلك تجاوزوا معه ، أو قاموا ضده !! ولو أن صاحبه قاله

(١) الجزيرة : هى الدلتا التى بين دجلة والفرات ، وفيها مقر الصابئة

(٢) المصدر السابق : ص ١٦ - ١٧

في جماعة أخرى ولما حفل به أحد ، لأن ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى في قليل أو كثير !

فالقرآن مؤلف ، ومؤلفه (نبيه) محمد ١١ ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب ، في اتجاهات حياتها المختلفة : السياسية ، والاقتصادية ، والدينية !

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة علمية ، كان يدور عند صاحب كتاب الشعر الجاهلي ، بين أمرين لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلي ، وبين القرآن . . . كلاهما للإنسان ، وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ! ولكنه استبعد الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة ، لأنه صادق في كونه (انطباعاً) دقيقاً لهذه الحياة !

القرآن إذن مصنوع ومؤلف !

هو مرآة لأفق خاص من الحياة ، هو أفق الحياة في شبه الجزيرة العربية ، وفي مكة بوجه خاص !

وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة . . . لحديثه عن النصرانية : هو حديث عن نصرانية العرب ، دون نصرانية السريان فضلاً عن نصرانية القسطنطينية ونصرانية مصر أو نصرانية روما ! وحديثه عن مودة النصارى — في مقابل موقف اليهود من المسلمين — في قوله : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون » — حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان ضعيفاً . على العكس من احتكاكهم

باليهود فقد كان قوياً هكذا يعمل صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» ،
على نحو ما يعبر في قوله :

«وأما (يهودية اليهود) فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ،
م انتهت إلى الحرب والقتال ١١ وأما (نصرانية النصارى) فلم تكن معارضتها
للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية ... لماذا ؟
لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية
في مكة ، ويهودية في المدينة ١١ ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران ،
للقى من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة ويهود
المدينة ، ١١ (١)

ولست إذن مودة النصارى للوثنيين قائمة على أن منهم قسيسين
ورهباناً وأنهم لا يستكبرون — كما أخبر القرآن في الآية السابقة ،
وإنما لأن النبي لم يلتق بهم كما التقي بمشركي مكة ويهود المدينة ولو أنه
التقى بهم في مدينة نصرانية ، لكان وضع هذه الآية غير وضعها الحال ١١

ولقد وصل الأمر في نظر صاحب «الشعر الجاهلي» ، بالنسبة للقرآن ، وأنه
وحده — لا الشعر الجاهلي — يعبر تعبيراً صادقاً عن حياة العرب قبل
الإسلام ، إلى أن القرآن في نظره لا يعبر فقط عن (الحقائق) التي وقعت
في هذه الحياة العربية الجاهلية ، بل أيضاً عن (الآماني) في هذه الحياة
العربية وما يروج بشأنها من قصص

فكتاب «الشعر الجاهلي» يرى : أن فكرة «العرب المستعربة» و «العرب

العاربة ، ، التي تقوم على التقاء قبيلة « عدنان » في شمال الجزيرة العربية (في الحجاز) بقبيلة « قحطان » التي تسكن الجنوب (في اليمن) في اللغة العربية — وإن كانت في الأولى مصطنعة وطائفة ، وفي الثانية طبيعية وأصيلة — قصة مصطنعة ، تعبر عن (أمل) قريش في قيام وحدة سياسية وكتلة قوية في مواجهة قوى الفرس والرومان !

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذي ينسب إليه العدنانيون ، قصة خيالية ! وكذلك ما يروى من حديث نبوي : « إن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه (وهي اللغة العبرية أو السكندانية) إسماعيل بن إبراهيم » — حديث موضوع !
(القرآن) أو (محمد) ، لم يشأ أن يغفل شأن هذه القصة لما لها من أهمية في قريش ، وبالتالي لما لها من أهمية في الصراع بينه وبين قريش صاحبة السيادة في العرب ، والمحريضة على الاحتفاظ بهذه السيادة بعد ما قام بدعوته ! ! يقول المؤلف في ذلك :

« وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح (قبل ظهور الإسلام بقليل) ، فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في (مكة) وما حولها ، وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية

« فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ، ونهضة دينية وثنية . . . وهي بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة ، تقاوم تدخل الروم والفرس والحبيشة ، ودياناتهم في البلاد العربية » (١) !

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ — ٢٨

ويقول أيضاً :

« أمر هذه القصة (قصة إسماعيل) لإذن واضح . . . فهي حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام . واستغلها الإسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ! وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي أن يحفل بها ، عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى ! وإذن فنستطيع أن نقول : إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها الفطانية في اليمن ، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة من اللغات السامية المعروفة ، وأن قصة المستعربة والعاربة وتعلم إسماعيل العربية من جرم — كل ذلك حديث أساطير ، لاحظ له ولا غناء فيه ، (١) »

« وفي الحق أن البحث قد أثبت خلافاً جوهرياً : بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد ! ولدينا نقوش ونصوص ، تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ ، وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً ، (٢) »

وهكذا يكون — في نظر مؤلف كتاب « الشعر الجاهلي » ، — معبراً عن واقع الحياة الجاهلية لحسب ، بل إنه يعبر أيضاً عن الأمانى التي كانت تدور فيها وتشغل خطاً كبيراً من انتباه القوم ، وتجذب وعيهم بالحياة وبالقوة فيها ، ولذلك فهو يمثل تلك الحياة أصدق تمثيل !

يقول : « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية ، فلست أسلك إليها طريق

(١) المصدر السابق : ص ٢٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥

امرى القيس ، والنابعة ، والاعشى ، وزهير ، لأنى لا أثق بما ينسب إليهم !
ولنأأسلك إليها طريقاً آخر ، وأدرسها فى نص لا سبيل إلى الشك
فى صحته . . . أدرسها فى القرآن : فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى ، (١) .

وتخلص من الموازنة بين كتاب : « المذهب المحمدى » ، وكتاب :
« الشعر الجاهلى » ، إلى مايلى :

أن كليهما يرى :

- أن (الحياة الجاهلية) قبل الإسلام ، كانت حياة حضارية كانت
حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادى ، والنهضة الدينية !
- وأن (محمداً) — أو الإسلام ، أو القرآن — استغل المقدسات
الدينية فى مكة ، وفى مقدمتها « البيت الحرام » ، أول بيت وضع للناس بمكة .
والذى قام على عمارة إبراهيم وألده إسماعيل ! وظاهرة استغلال هذه
المقدسات كما يرى كتاب « المذهب المحمدى » ، هى فى أن ثورة محمد أو الإسلام
أخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعى ! أما كتاب « الشعر الجاهلى » ،
فيرى هذه الظاهرة فى أن محمداً أو الإسلام اضطروا إلى قبول قصة إسماعيل
وتعلمه العربية اضطراباً — مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم
وقوعها ! اضطروا إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح « المقدسات الدينية » القائمة
فى مكة وحول مكة فى صراعه مع خصومه (المكيين) ! لذا المكيون
أنفسهم كانوا على استعداد نفسى لقبول هذه القصة ، رغبة فى الوحدة
والتكامل ، ليكونوا قوة ثالثة فى مواجهة قوى الفرس والروم !

• وأن (القرآن) لم يكن جديداً كل الجدة على العرب ، فافيه

(١) المصدر السابق ص : ١٥

من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة . لكن صاحب كتاب « المذهب المحمدي » : يرى أن آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد — حتى عقيدة الوجدانية ، وأرجع معارضتهم لإياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم ! بينما يرى صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » : أن آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ، فلو لم يكن القرآن مألوفاً لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ، ولا حفل به أحد ، ولا كان له أى خطر !!

• وأن (دعوة الإسلام) دعوة محلية ، في جماعة خاصة ، وفي حياة خاصة . ولذا فالقرآن أو الإسلام ، انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، في حياتها الخاصة ! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة — في حياتها الخاصة — في حياة محمد في جميع أدواره وهذا ما يصوره صاحب كتاب « المذهب المحمدي » ، ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيراً صادقاً عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة ، حتى من أمانها ، كما يصوره صاحب كتاب « الشعر الجاهلي » وإذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان !

ومنطق هذا كله : أن القرآن ليس وحياً لرسالة الله ، إذ لو كان وحياً من عند الله لكان للناس جميعاً ، في كل مكان وفي كل جيل ! ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم ، ولم يكن حاكياً لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية ! ثم إن العرب أنفسهم — قبل الناس الآخرين — لم يكونوا في جهل ، ولم يكونوا على ضلال ، حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو إلى الهداية !!

والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة « بشرية القرآن » ، هو :

• أن أحد الكتابين في وصفه للقرآن ، وفي وصفه لصفة القرآن بالعرب ، يقوله :

— فيه (أى القرآن) أخذ من (الوثنية) العربية

— وفيه أخذ من (المسيحية) العربية

— وفيه أخذ من (اليهودية) العربية

وهذا الكتاب هو كتاب « المذهب المحمدى »

ويهم الاستشراق دائماً أن يردد أن القرآن أخذ من المسيحية أو اليهودية ، بدلا من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية !

• بينما الكتاب الثانى ، في تحديد هذه الصلة — وهو كتاب « الشعر الجاهلى » ، يذكر أن القرآن :

— فيه رد على الوثنية العربية

— وفيه رد على المسيحية العربية

— وفيه رد على اليهودية العربية .

وذلك كي يوم القارىء المسلم أن القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة ، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك .

وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فإِراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقا أصيلا بينهما ... لأن التعبير بأنه « أخذ » من المسيحية واليهودية قصد التهديد إلى الحكم : بأن القرآن لم يكن

كله جديداً على العرب ، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه «رد ، ١ ويبحث
الكاتبين هي التي أوحى إلى كل منهما بالاختلاف في التعبير ، على
نحو ما رأينا ١

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتاتين في عرض «بشرية القرآن»
إلى بيان : أن أحدهما أخذ من الثاني . . .
بل كان القصد أولاً وبالذات ، إلى توضيح : أن كتاب «الشعر الجاهلي»
في العالم العربي يحكي رأى المستشرقين في هذا الجانب . . . ذلك الرأى الذى
توالت أساليهم في عرضه ، والذي يدمج ذلك هدفاً سياسياً في بحوثهم
منذ أن نشأ الاستشراق ، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره
إلى تمكين الاستعمار الغربى في البلاد الإسلامية ، عن طريق إضعاف
قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء . ١

رأى الفراءة في كتابي : «الزهد المحمدي» ، «والشعر الجاهلي» :

أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى :

«هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ، ويزكيهم ،
ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لى ضلال مبين .
وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، وهو العزيز الحكيم . ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم»

والقرآن فى ذلك يفيد ثلاثة أمور :

- أن الله أرسل رسولا أمياً يتلو آيات الله
- وأنه أرسله بالزكية ، والتعليم ، والحكمة ، لقوم أميين ، وكانوا
من قبل نزول القرآن فى ضلال مبين

• وأن رسالة هذا الرسول الالهي ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين ، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم ، لما يلحقوا بهم .

وهذا الذي تفيد به الآية الكريمة على هذا النحو يدل على :

• أن العرب خاصة كانوا في مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية . لما كانوا عليه من ضلال مبين

• وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعركة ، بالصورة التي يصورهم بها الكتابان السابقان

• وأن رسالة الرسول عليه الصلاة والسلام ليست رسالة محلية ، ولا مقيدة بمكان ، أو زمان ، أو جيل وآخرين منهم لما يلحقوا بهم ، !

والقرآن أيضاً يقول :

« وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم »

« قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إنني ملك ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي . . . »

وإذ يقول القرآن هذا وذاك ، ويقول كثيراً غيره ، يقرر تقريراً واضحاً وحي القرآن ، ووضعية الرسول صلى الله عليه وسلم كرسول بعث للناس كافة بهداية واضحة ، هي هداية السماء التي أرسل بها من قبله من الرسل .

ولكن هذا الذي يقوله القرآن هنا وفي آيات أخرى ، لا يواجه به إلا مسلماً ، غير متردد في إيمانه بالإسلام ! أو هو يواجه به من كان صافي الطبع

غير ميّنت سوء القصد من البشر ، وعندئذ يكون القرآن له شفاء
وهداية ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد
الظالمين إلا خساراً ، ١

أما لو واجهنا بالقرآن غير مسلم ، من متعصبى أهل الكتاب ،
فإنه لا يكون له دليل هداية وإقناع على أن القرآن وحى من الله ،
ولما الذى يجب أن يسلك معه : مطالبته بتحديد موقفه من « الوحي » ،
كقضية عامة للديانات السماوية الثلاث وليست قضية الإسلام وحده ،
فما يقوله الغرب المسيحى باسم العلم تأييداً لوحى عيسى أو موسى
يصح أن يقال تأييداً لوحى محمد ؟ فإذا كان « الوحي » ، كأمر غير عادى ،
يخضع للطريقة العلمية الحديثة ، أو لابد أن يقف عند حد اعتقاد المؤمنين به
فى كل دين ، فكل أنواع « الوحي » سواء فى هذا أو ذاك !!

أما الأمر الذى يجب أن ينكره البحث العلمى — بهذا التحديد —
فهو أن يناقش نوع من « الوحي » ، ويتشكك فيه باسم العلم ، ثم يسان
نوع آخر منه على أنه بديهى التسليم ، وبعيد عن مجال الجدل العقلى
النظرى أو العلمى التجريبى !!

ولذا لا نحاول هنا أن نؤيد وحى الرسالة الإسلامية خاصة ،
لأن قضية « الوحي » ، إذن قضية عامة مشتركة ؛ ما يصلح دليلاً عليها هناك
يصلح دليلاً عليها هنا . . . فيجب أن تخرج القضية فى مجملها عن محل النزاع !

وقديماً حاول فلاسفة القرون الوسطى أن يؤيدوا الوحي السماوى
بالدليل العقلى . . . ولكن لم تخرج برهنتهم عن شرح عقلى لوضع

الرسول بين الموجودات التي لها أصالة في الحياة ، وتطلبها حاجة الإنسانية ،
على أساس من فروض التفكير القديم . . . كما صنع الفارابي في شرحه
منزلة « النبوة » !

والهجوم على الإسلام — على نحو ما رأيناه في قسوته — في فكرة
« بشرية القرآن » ، يقابله رفق ورقة في التعبير إن عبر أحد الكتاين آنفي
الذكر عن « المسيحية » أو عن الكنيسة ! كما تبدو الفجوة واسعة بين قسوة
الهجوم على « الأزهر » ورقة الحديث عن « الكنيسة » القبطية في كتاب آخر
للؤاف : هو « مستقبل الثقافة في مصر » !

ذلك هو الوضع والحال الذي سنجد ملازما لكتابه « المجددين » في الفكر
الإسلامي في مصر ، عند عرضنا للحلقات الأخرى باسم التجديد !

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين « التجديد » في فكرة : « بشرية
القرآن » ، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين ، فإن
ذلك يؤكد أن « التجديد » هنا — كما أسلفنا — عبارة عن أخذ من الغرب في
كل شيء . . . وهو أخذ أعمى وفي غير احتياط ، على نحو ما رسم كتاب
« مستقبل الثقافة في مصر » خطة هذا التجديد ! ! !

الإسلام دين ... لا دولة !

ما هو (الدين) ... وما هي طبيعته ؟؟

ما هي (الدولة) ... وما هو اختصاصها ؟؟

سؤالان يجيب عنهما الغربيون المسيحيون، قبل الدخول في دراسة الإسلام !!
ودراستهم للإسلام بعدئذ ، هي محاولة إخضاعه للتحديد الذي
يحددونه من قبل : (الدين) ، (للدولة) ... فإذا لم يطع الإسلام هذا التحديد ،
قضوا في شأنه بأنه ليس وحياً ولا رسالة من السماء ، وهو على الأكثر
رسالة لإصلاحية بشرية قام بها زعيم أو مصلح إنساني !!

أما تحديدهم (للدین) و(للدولة) معا ، فأخوذ من واقع الصلة بين المسيحية
والحكومة في نظر الغربيين أنفسهم ... تلك الصلة التي تأثرت بعوامل
مختلفة ، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن بـ « الكنيسة » و « الدولة » ،
أو بتأيز « السلطتين » !

والحكومة الغربية — في تطورها الأخير — منتزعة من الصراع : بين
الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الرب والإله ، وبين الجبهة
الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين في مجالات الحياة المختلفة ، والتي حرصت
على أن تخلق عصا الطاعة لهم ... جبهة أصحاب الإقطاع وأصحاب السلطة
من الأمراء ، وأصحاب النفوذ الفكري من الفلاسفة ، والأدباء ، والعلماء !
والسؤال هنا الذي يختلف الطرفان المتصارعان في الإجابة عنه هو :
إلى أي مدى يكون للكنيسة (أي لرجال الدين) سلطة وسلطان ؟
هل تمثل الكنيسة (السلطة) العليا والأخيرة في تسيير الملوك ، وإقامة

الحكومات ، واختيار قادة الجيش ، وإعلان الحرب ، وعقد السلام . . .
إلى غير ذلك من المهام التي تباشرها (سلطة) لا تعيق عليها ؟؟

أم أن سلطتها وسلطانها يجب أن يقف عند حد التوجيه الروحي ، أى عند حد القلب والإيمان ، دون أن يتجاوزهما إلى الشئون المدنية والسياسية ، وعندئذ تترك هذه الشئون للأمراء والحكومات التي تقيمها الشعوب ؟؟
• قبل أن يتبلور الصراع بين الكنيسة والحكومة في صورة الوضع الحاضر من الفصل بينهما : كان الأمر في الشعوب الغربية قبل دخول المسيحية روما إلى الجيش والقانون . . .

• وبعد أن دخلت المسيحية : تحول الأمر بالتدريج إلى أن أصبح كله لرجال الدين وإرادة الكنيسة . . .

• ثم أعقبه الوضع الحاضر : من الفصل بين الاثنين . . .

فالصراع كان بين طبقة وطبقة ، وسلطة وسلطة !!
وعلى أساس من «الفصل» بين الكنيسة والحكومة ، حدد الغربيون :
• معنى (الدين) ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد .
• كما حددوا معنى (الدولة) و(الحكومة) : فقصداً بهما تنظيم العلاقات بين الأفراد .

واستعانوا في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه ، وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل : وهى رسالة « المحبة » بين ذوى القربى ، ، وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التي مزقت روحُ الحقد والاضطهاد العلاقة بينها .

وبهذا كان (الدين) — في تصور الغربيين — مشتقاً من طابع الرسالة التي جاء بها يسى ، وكذا من الحال التي انتهت إليها النزاع بين الكنيسة والحكومة الغربية . وأصبحت «الروحية» أو الدعوة إلى صفاء

النفوس التي كدرتها شرور المادة والتزاحم في الحياة الدنيوية مجال اختصاص (الدين) ... وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التي تقدرها الرعاية البشرية العامة للجماعة ، وهي تلك الرعاية التي تمثل في (السلطة الحكومية) أو (الدولة) !!

وبناء على ذلك ، يجب لتحديد أى دين سابق على المسيحية أو آخر لا حق لها — في تصور الغربيين ، أن تؤخذ في مفهومه خصيصة المسيحية : وهي الدعوة إلى الصفاء النفسى فقط ، أى الوقوف عند حد د الروحانية ، !

ود الإسلام ، — لأنه ينظم العلاقات بين الأفراد كما يقوم على الدعوة إلى الصفاء النفسى — يخرج إذن عن طبيعة (الدين) ، ويدخل في مجال (الإصلاح) البشرى عندهم ! ومن ثم كان تنظيمه لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، آية على بشريته في تقدير الغربيين المسيحيين !!

ومن الغريب أنهم يقفون بهذا التطبيق عند حد الإسلام وحده ! لا يتجاوزونه إلى د اليهودية ، مثلاً ، فلا ينكرون عليها طبيعة (الدين) إذا ما اتخذت أساساً لقيام دولة إسرائيل ، وإذا ما حاول اليهود في العالم وضع خريطة هذه الدولة وتنفيذها طبقاً لتعاليم د العهد القديم ، وطبقاً لما جاء في هذا العهد خاصاً د بشعب الله المختار ، !! وإذا ما حاولوا أيضاً جعل اليهودية دستوراً لعلاقات بعضهم ببعض داخل إسرائيل ، وكذا لعلاقات هذه الدولة بالعالم الخارجى ، وبالأخص بجيرانها من العرب !!

وإذن د هذه الفضلة ، في رسالة الإسلام ، وهي التي تتصل بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض ، كانت سبباً في إخراج د الإسلام ، عن طبيعة (الدين) ، وبالتالى كانت سبباً في الحكم ببشريته من وجهة نظر الغربيين !

أما المسلمون المجددون — وهم أولئك الذين تأثروا بالغريبيين في نظرتهم إلى الحياة كلها ، وليس هنا مجددون في الشرق الإسلامي لم يتأثروا بالغريبيين ! — فبعد أن يقرأ هؤلاء على نظرتهم إلى (الدين) وعلى تحديد معناه ومفهومه ، يحاولون أن يجدوا تخرجاً لهذه « الفضلة » في الإسلام ، حتى يبقوه ديناً ، وحتى ينالوا في الوقت نفسه رضا علماء الغرب عن « الإسلام » والمسلمين . . . لا كدين ولا كؤمنين به ، وإنما كشاركين للغريبيين في الحياة الحاضرة ١١

هذه « الفضلة » هي موضوع التخريج ، أو هي موضوع من موضوعات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث !
وإدعاء أن الإسلام دين لا دولة ، . . . واحد من تخريجات عدة لهذه الفضلة ، التي عابت الإسلام كدين ، ووقفت في طريق اعتراف الغرب المسيحي المتحضر به ١١ وترجع هذه التخريجات المتنوعة كلها أو تقوّل إلى شيء واحد : هو الإلغاء « شخصية » الجماعة الإسلامية ١١

ولكي نفهم العلاقة بين هذه التخريجات أولاً ، ثم التقاءها عند هذا « الإلغاء » ثانياً ، يجدر بنا أن نحدد شخصية « الجماعة الإسلامية » من واقع « القرآن » نفسه ، تحديداً إجمالياً .

شخصية أية (جماعة) تقوم على المقومات التي يطلب من الجماعة الاحتفاظ بها ، إوصياتها من الضعف أو التلاشي والإلغاء

ومقومات الجماعة ، بصفة عامة ، تركز :

- في تنظيم العلاقات بين الأفراد
- ثم في مباشرة هذا التنظيم

وتنظيم العلاقات بين الأفراد : هو تنظيم التعامل بينها ، وتنظيم لطريق
فض الخصومات في هذا التعامل عند الاختلاف فيه . فنظام « المعاملات »
التجارية والمالية ، ونظام « الأسرة » في الزواج والنسب ، ونظام « القضاء »
عند النزاع في فهم هذه النظم ، أو في تطبيقها . . . من ضروب تنظيم العلاقات
بين الأفراد .

ومباشرة هذا التنظيم : هو تولى إقرار النظم الناشئة عنه ، وحمايتها
فالتمكن لهذه النظم من الاستقرار في الداخل ، والدفاع عند مهاجمتها ومحاولة
إحداث الانقلاب فيها من الخارج . . . من صور المباشرة لتنظيم هذه العلاقات .
فشخصية (الجماعة) يحددها (دستورها) الذي قامت عليه ، والذي يحكم
إليه أفرادها في شئونهم العامة والخاصة .

ودستور « الجماعة الإسلامية » في قيامها وتكوينها ، تشرحه بعض آيات من
« القرآن » الكريم ، مثل قوله تعالى :

« قل تعالوا آتوا ما حرم ربكم عليكم . .

— أن لا تشركوا به شيئاً

— وبالوالدين إحساناً

— ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ، نحن نرزقكم وإياهم

— ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن

— ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به
لعلكم تعقلون

— ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده

— وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا تكلف نفساً إلا وسعها
— وإذا قلتم فاعدلوا ، ولو كان ذا قربى
— وبمهد الله أوفوا ، ذلك وصاكم به لعلكم تذكرون
وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله ، ذلك وصاكم به لعلكم تتقون ،^(١) .

وهكذا جمع القرآن الكريم في هذه الآية ، بين ثلاثة أنواع من الأسس :
● النوع الأول : ما يتعلق بعقيدة الفرد ، فحرم عليه الشرك بالله
في العبادة

● والنوع الثانى : ما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقى ، فأوصاه :
— بالإحسان إلى الوالدين

— وبتجنب قتل الأولاد... والتعليل هنا بحشية الفقر صرح به القرآن
لأنه كان العلة الشائعة لدى العرب وقت مجئ الإسلام ، وليس لأن النهى
مرتبط به وحده . وإلا فتجنب قتل الأولاد مطلوب على الإطلاق ،
بعموم قوله تعالى هنا في هذه الآية : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله
إلا بالحق » ،

— وبتجنب اقتراف الفواحش ، خفيها وظاهرها

— وبتجنب قتل النفس بغير حق

● والنوع الثالث : ما يتصل بالمعاملات بين الأفراد ، فطلب :

— عدم مساس مال اليتيم إلا بما يعود عليه بالنفع ، حتى يبلغ

(١) سورة الأنعام ، آيات : ١٥١ : ١٥٣

اليتيم رشفه . واليتيم هو الضعيف فى صورة من صور الضعف الإنسانى
— وبالفاء فى الكيل والميزان : أى بتحقيق التعادل فى التبادل
بين الناس

— وبالقضاء بالعدل والتمسك به : مهما كانت عوامل الضغط على
الانصراف عنه

— وبالفاء بالعهد والالتزام به : إذا لم يكن العهد على شر
أو فساد ، بل كان فى سبيل خير ومصلحة ، ولذلك عبر عنه
« بعهد الله » .

فهذه الآية وحدها لم تقف بالإسلام عند حد معنى (الدين) الذى
حدده الغربيون (للدين) — وهو الذى يتصل بالعقيدة فى الإله ، ولا عند
حد الوصايا الأخلاقية الفردية فقط . . . بل تجاوزت هذين الجانبين
إلى جانب التعامل : فى دائرة الأموال والتبادل التجارى ، وفى دائرة
القضاء ، وفى دائرة الوفاء بالعهد والالتزام — ذلك العهد الذى يصح
أن يضاف إلى الله : وهو كل عهد تتوفر فيه المصلحة الخاصة بطرفيه
الذين عقدها بينهما ، أو تتوفر فيه المصلحة العامة للجماعة كالعهد الذى
بين الراعى العام ورميته فى الجماعة ! !

والآية إذن ، فوق أنها تحدد العقيدة والوصايا الخلقية الفردية ،
تقرر : مبدأ التعامل ، ومبدأ القضاء ، ومبدأ الدولة نفسها رسلها
بالأفراد ! فالدولة عهد بين الأفراد بعضهم مع بعض ، ووجوب
الوفاء به من البعض نحو البعض الآخر مرهون بأن يكون فى سبيل
المصلحة العامة .

وتجلى آية أخرى من كتاب الله هذا الدستور لشخصية الجماعة الإسلامية . . .
يقول جل شأنه :

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم ، ^(١) .

فأضافت هذه الآية — إلى ما أفادته الآية السابقة — « استقلال ، الجماعة الإسلامية . . .

يقول تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، ... ومعنى ذلك أن الاعتبار في الترابط بين الأفراد والإخلاص فيه ، هو للإيمان وحده ! فالإيمان أشبه بمنفذ في « سور » الجماعة ، ينفذ منه إلى الجماعة من له صفة أفرادها ، ويغلق دون من ليست له هذه الصفة ، ولو كان ذا قرين لواحد من آحادها ! يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء . إن استحبوا الكفر على الإيمان ، ومن يتولهم منهم فأولئك هم الظالمون ، ^(٢) .

وبهاتين الآيتين ، يمكن أن يتحدد الدستور : في قيام الجماعة الإسلامية ، وفي استقلالها . . . وتكون الجماعة الإسلامية إذن : جماعة مستقلة في مواجهة غيرها من الجماعات الأجنبية عنها . وهي في استقلالها في مواجهة غيرها ، يحدد الإسلام علاقتها بغيرها من الجماعات !!

وفي تحديد العلاقة بين الجماعة المؤمنة والجماعات الأخرى : دعا الإسلام

(١) سورة التوبة : ٧١

(٢) سورة التوبة : ٢٣

الجماعة الإسلامية إلى إقرار مبدأ « السلم » ، بادية ذى بدء ...

يقول القرآن الكريم : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين ،^(١)

ثم في حال وقوع اعتداء عليها من الجماعات الأخرى : طالب الإسلام جماعته به (رد) الاعتداء ، دون أن تزيد فيه .. فقال تعالى : « وقالوا في سبيل الله الذين يقاثلونكم ، ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين » ،^(٢) ، « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واثقوا الله ، واعلموا أن الله مع المتقين » ،^(٣)

ولأن جماعة المسلمين جماعة مستقلة : في هدفها وغايتها ، وفي منهجها في الحياة ، وفي ترابط أفرادها بعضهم ببعض ... ولأنه مطلوب منها أن تحرص على استقلالها برد العدوان عليها ، وعدم التهاون في ذلك — كان من المترقب لمثل هذه الجماعة أن يحتك بها غيرها من الجماعات الإنسانية التي تطمح في التوسع ، أو تتعصب لفكرتها ومبادئها في الحياة . لذلك طلب الإسلام من « الجماعة الإسلامية » أن تكون دائماً على حذر واستعداد مادي وروحي معاً ، لمقاومة من يحتك بها ، قاصداً إضعافها وإزهاق استقلالها ؛ ولكن هذه التعبئة المادية والروحية التي يطلبها الإسلام من المؤمنين به ، يضعها دائماً في خدمة « السلام » ، لا للغزو والاعتداء ؛

(١) سورة البقرة : ٢٠٨

(٢) سورة البقرة : ١٩٠

(٣) سورة البقرة : ١٩٤

يقول القرآن الكريم :

« وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم ، وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم ، وأنتم لا تظلمون . وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم » (١) .

وإذا كانت الجماعة الإسلامية لها غاية وشخصية مستقلة ، فهي لا تسعى فقط إلى تأمين استقلالها ... بل يجب عليها كذلك أن تؤمن بفكرتها وغايتها في الحياة ، كما يجب عليها أن لا تهادن الكفر بفكرتها ، إذ في الكفر وحده يكمن العداء لها ، والخطر على وجودها !!

إن الكفر أينما وجد هو مصدر عداها ... وهو يتمثل في الشرك ، كما يتمثل في الإلحاد :

« إن شر الدواب عند الله الذين كفروا ، فهم لا يؤمنون . الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة ، وهم لا يتقون . فإذا تفتنهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم ، لعلمهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين » (٢) .

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٣) .

فوقف « الجماعة الإسلامية » إذن في شتى بقاع الأرض من العالم الخارجي

(١) سورة الأنفال : ٦٠ - ٦١

(٢) سورة الأنفال : ٥٥ : ٥٨

(٣) سورة التوبة : ٢٩

عنها ، الذى لا يؤمن بما تؤمن به ، يتمثل فى المبادئ الآتية :

● التزام السلام والدعوة إليه

● مقاومة العدوان ودفعه بحيث لا يتجاوز حدود الاعتداء

● عدم مهادنة الإلحاد ، والعمل على مقاومته فى إصرار .

ولعل ما نراه الآن فى الصراع بين « الشرق الشيوعى » و « الغرب الصليبي » — وهو صراع حول فكرتين مختلفتين ، وما يتخذ فى هذا الصراع من أساليب مختلفة . . . يقرب لنا موقف الإسلام من (الإلحاد) !

إن (الإلحاد) خطر على البشرية كلها ، وليس خطراً على الجماعة الإسلامية وحدها ، ومن هنا كان موقف الإسلام منه عدم المهادنة ! وليست دعوة الإسلام إلى عدم مهادنة الإلحاد ميلاً منه إلى الحرب فى ذاتها ، وإلا مادعا إلى السلام وحرص عليه بادية ذى بدء كبداً عام من مبادئه ، وإلا ما ألزم المسلمين أيضاً بالبقاء فى حدود تصرف المعتدى ، لا يتجاوزون هذه الحدود بحال عند ردهم أى اعتداء عليهم ، إذ مشروعية الحرب بالسيف ودفع المسلمين إلى القتال فى ميدان الحرب ، مرتبط بـ (رد) الاعتداء فقط على الجماعة الإسلامية .

إن عدم مهادنة (الإلحاد) دعوة لدفع الخطر المحدق بالإنسانية كلها ، طلب الإسلام من المسلمين القيام بها . وفى دفع هذا الخطر ، إقرار للسلام واستقرار للجماعة الإنسانية ، وكفالة لإقرار السلم العالمى جانب من رسالة الجماعة الإسلامية فى نظر الإسلام . ومن هنا كان دفع هذا الخطر فرضاً ملازماً لقيام الجماعة الإسلامية ، فى أطوار حياتها وفى كل أجيالها ،

وعليها أن تكون متهيئة بصفة مستمرة للقدرة على دفعه .

وفي ذلك يقول القرآن الكريم :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » ، (١) .

هذا التهيؤ والإعداد لدفع خطر (الإلحاد) ، الذي يتمثل في الكفر وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر ، هو ذلك المبدأ المعروف في الإسلام بمبدأ « الجهاد » .

وطالما أريد أن يكون للجماعة استقلال ، وطالما يناط بها كفالة إقرار السلم العالمي ، فإن التهيؤ لإمكان صيانة استقلال الجماعة وإمكان تنفيذ إقرار السلم العالمي — أمر يجب أن تكون له صفة الاستمرار والدوام في حياة الجماعة نفسها . وفي نداء القرآن للرسول بقوله : « يا أيها الذي جاهد الكفار والمنافقين ، واغلظ عليهم ، ومأواهم جهنم ، وبئس المصير » (٢) ، — ما يشير إلى طلب الإعداد الدائم لمقاومة الضعف الداخلي والخطر الخارجي معاً .

وتوجيه النداء على هذا النحو للرسول باعتباره راعياً ورئيساً للجماعة المؤمنة ، مما يؤيد أن الإسلام لم يكن وفقاً على تبليغ رسالة ، بل كان رعاية أيضاً لاستقرار هذه الرسالة وتمكينها ، سواء في وقت الرسالة أو بعده . . . أي هو « دين » و « دولة » معاً .

* * *

(١) سورة البقرة : ٢١٦

(٢) سورة التوبة : ٧٣ ، وسورة التحريم : ٩

فإذا طلب الآن بعض شراح الإسلام : جعل « الجهاد » ، الذى هو مقاومة الاعتداء ، فريضة « مؤقتة » ، بوقت الرسالة ، أى بوقت الرسول ودعوته ... إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة ، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال الجماعة الإسلامية ، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى . وهذا معناه جعل الإسلام ديناً « لأفراد » ، وليس ديناً « لجماعة » ... أو بعبارة أخرى جعله « ديناً » لا « دولة » بالمعنى المفهوم لدى الغربيين !

وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام : تفسير « الجهاد » ، على أنه رياضة نفسية روحية ، وليس رداً لاعتداء مادية خارجية ، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد ، على النحو السابق !

وإذا صرح فريق ثالث : بأن الإسلام « دين لادولة » ، كان هذا التصريح واضحاً فى قصر الإسلام على « الأفراد » دون « الجماعة » ، وبعبارة أخرى كان واضحاً فى إلغاء شخصية الجماعة الإسلامية ، وكان واضحاً أيضاً فى محاولة إلغاء « الجهاد » ، أو إنكاره على الإسلام ، كرسالة من رسالات السماء ، مع أنه جزء لا يتجزأ منها !

● حاول السيد « أحمد خان » — زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — المحاولة الأولى ...

● وحاولت « القاديانية » — دعوة الولاء للتاج البريطانى — المحاولة الثانية ...

● وحاول كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » المحاولة الأخيرة .

وكلها محاولات تصطدم مع الآيات التى ذكرت سابقاً فى تحديد الإسلام ، وما يطلبه من « الفرد » المسلم ، و« الجماعة » المؤمنة ، وما وضعه من دستور

للطرفين . وفوق ذلك تصطدم هذه المحاولات مع الآيات التي طلب فيها القرآن من المؤمنين به دفع خطر (الإلحاد) — وهو الكفر . . . من مثل قوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير » (١) .

فليس المراد تجنيد المؤمنين على عهد رسول الله فقط لمقاومة الكفر المحلى في وقته : كفر المشركين الوثنيين بمكة وبشبه الجزيرة العربية ، ولمقاومة النفاق في أيامه . . . إذ الكفر أو الإلحاد ، وكذلك النفاق ، لا يزول من العالم الإنساني بزواله من مكة !!

إن الكفر والإيمان — وكذلك النفاق — من ظواهر الجماعة الإنسانية ، تلك الظواهر التي تلازمها في حياتها في كل جيل ووقت . والشئ الذي يمتحن حتى يكاد ينعدم ، أو يبدو ويطفو حتى يكاد يسيطر ، هو أثر ظاهرة الكفر في مقابل ظاهرة الإيمان ، أو العكس .

الاسلام وأصول الحكم :

وكتاب « الإسلام وأصول الحكم » (٢) — من كتب « التجديد » في الفكر الإسلامى الحديث — يعالج أو يعرض دعوى : أن « الإسلام دين لا دولة » .

(١) سورة الأنفال : ٣٨ ، ٣٩

(٢) الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٢٥ ، مطبعة مصر ، ومؤلفه الشيخ على عبد الرازق ، أحد علماء الأزهر وقضاة المحاكم المصرية . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ، ويعد المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامى في دراسة الجامعات الأمريكية على الخصوص للإسلام وتعاليمه . ويأتى تقويمه على هذا النحو ، لأنه يعرض فكرة جديدة على الثرب في الدراسات الإسلامية ، بل لأنه صدر من مسلم — دوغانم أزهري ، وفى ذلك ترويح لفكرة الكتاب بين الطلاب الغربيين ، الذين يدرسون الإسلام والشعوب الإسلامية .

وفي عرضه لهذه الدعوى : يستعير من الدراسات الإسلامية للمستشرقين القساوسة الصليبيين واليهود الحاقدين ما لهم من آراء في هذا الجانب ، وما لهذه الدراسة من أصول تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام ، لا نتيجة لبحث نزيه . . . ولكن انبثاقاً عن غرض خاص !

والكتاب — في سير حركة التفكير فيه — يتخذ الطابع الذي عرفت به المسيحية بين أتباعها أساساً في تقدير الإسلام كدين ، على نحو ما صنع الغربيون في حكمهم عليه . وحين يواجه الكتاب بعد ذلك ما ورد في المصدرين الأصليين للإسلام — وهما : القرآن ، والسنة الصحيحة — بما يجعل الإسلام متجاوزاً حد الدين ، في عرف الغرب المسيحي ، إلى ما يسمى بـ « الدولة » ، عندهم ، يتخذ الكتاب موقفاً مؤرجحاً بين أمرين متقابلين :

• الأمر الأول : تأويل هذا الزائد ، عن حد الدين ، في عرف الغربيين ، بأنه لا يتصل بما يسمى بـ « الدولة » ، أو السياسة في قليل ولا كثير !

• والأمر الثاني : قبول هذا الزائد ، على أنه من مظاهر « السياسة » ، ومن شئون « الدولة » ، ومع ذلك ذلك هو خارج عن حدود الدعوة الدينية التي كلف بها الرسول ، ولكن اقتضته فقط « الزعامة النبوية » ، على عهده !

ثم إن خصائص هذه « الزعامة النبوية » ، موقوتة بوقت الرسل صلى الله عليه وسلم وبشخصه ، فلا تكون لإنسان آخر بعده مهما بلغ من سمو المنزلة في نفسه أو بين المسلمين ! !

ويخلص الكتاب إلى : أن الإسلام «دين» فقط ، وأن ما يدعو إليه من «وحدة» بين المؤمنين به هو وحدة دينية . . . لا وحدة في «الحكومة» ، أو في «الدولة» ، أو في الترابط السياسي والعلاقات العامة !

وكان لابد للكتاب من أن يتعرض لفكرة «الجهاد» في الإسلام ، كظهور واضح من المظاهر التي تجعله دين «جماعة» ، وليس ديناً «لمجموعة» من الناس ، مما لا يساعد على الوقوف بالإسلام عند حد «الدين» في عرف الغربيين !

وقد تعرض لها فعلاً ، وشرحها أخيراً على أنها من خصائص «الزمامة النبوية» ، فهي إذن موقوتة بوقتها !! ولذا فقد انتهى أمر «الجهاد» ب وفاة صاحب هذه الزمامة ، وانتهت بذلك شخصية «الجماعة» الإسلامية ، وبقي المسلمون بعد وفاة أفراداً ، يختار كل فريق منهم الاتجاه السياسي الذي ينزع إليه . . . ولو كان اتجاهاً شيوعياً !!

وهذا الذي ينتهي إليه الكتاب من نتيجة ، هو ذات النتيجة التي ينتهي إليها تفكير السيد «أحمد خان» ، و مذهب «القاديانية» . . . من إلغاء الشخصية الإسلامية !

وهذه النتيجة أو هذا الهدف ، هو دائماً المركز الذي تلتقي عنده معاول الهمم باسم الدراسات الإسلامية في دراسات المستشرقين . . . على نحو ما بينا ، ونبين فيما بعد .

الاسلام دين لا دولة :

وفكرة : « الإسلام دين لا دولة » أولى النقاط في تفكير الكتاب . أو بمثابة الدعوى التي يطلب البرهنة عليها . ويضعها الكتاب

لذلك في صيغة السؤال ، حتى يجيب بما يريد أن يبيده من رأى ، فيقول :
« . . . فاعلم أن المسألة الآن هي : أن النبي صلى الله عليه وسلم
كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة ، كما كان رسول دعوة دينية
، وزعيم وحدة دينية . . . أم لا ؟ » (١)

والسؤال على هذا النحو ، يفرق من أول الأمر بين « دين »
و « دولة » . . . والجواب عليه محاولة لاختبار الإسلام على أساس
من هذا الفرق ، الذي أخذ الآن مقدما صفة الجزم أو اليقين
في تفكير الكتاب !

ولذا يجيب الكتاب عليه إجابة واضحة ، تعبر عن الرأى الأخير
. له ، ويعتبر النتيجة النهائية لتفكيره فيما يتصل بالإسلام . . .
يقول :

« ولاية الرسول على قومه : ولاية روحية ، مشعورها بإيمان القلب ، وخضوعه
خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم .
« ولاية الحاكم : ولاية مادية ، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون
لها بالقلب اتصال .

« تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه وهذه ولاية تدبير لمصالح
الحياة وصحارة الأرض ، تلك للدين وهذه للدنيا ، تلك لله وهذه
للناس ، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية . . . وما أبعد ما بين
السياسة والدين ! » (٢)

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٤٧

(٢) المصدر السابق : ص ٦٩

وهذا المعنى الذى يجيب به الكتاب على سؤاله السابق ، يقوم على أساس من « معنوية » تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان . . . وهو التفكير الذى ساد لدى الغربيين عند فصلهم بين « الكنيسة » و « الدولة » ،

و « مثوية » ، الإنسان معناها : أن هناك « انفصالا » بين جسده وروحه ، وأنه ليس أحدهما تابعا للآخر ، فضلا عن أن يكونا « وحدة » واحدة ١١ وتفكير القرون الوسطى فى المشاكل الفلسفية : الإلهية والإنسانية ، يستوى فى التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين ، أو فلاسفة المسيحيين من الآباء أو المدرسين . . . لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق ، وورثوه المسلمون والمسيحيون على السواء ١١

ولاخوان الصفاء ، تعبير واضح عن هذه « المثوية » ... يقولون : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه : بأن الإنسان لما كان هو جملة من جسد جسماني ، ونفس روحانية — وهما جوهران متباينان فى الصفات ، متضادان فى الأحوال ، ومشتركان فى الأفعال العارضة والصفات الزائدة — صار الإنسان من أجل جسده الجسماني مريداً للبقاء فى الدنيا ومتمنياً للخلود فيها ، ومن أجل نفسه الروحانية طالبا للدار الآخرة ومتمنياً للبلوغ إليها ، وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرف أحواله (مثوية) متضادة : كالحياة والمات ، والعلم والجهالة ، (١) ١١

وما ذكره «إخوان الصفاء» هنا من رغبة الإنسان فى البقاء فى الدنيا ،

(١) الرسالة السابعة من القسم الرياضى — فصل فى مثوية الإنسان — ص ١٦٩

وتمنيه الدار الآخرة مع ذلك — هو ترتيب لبعض النتائج على
« مثوية » الإنسان في تفكير القرون الوسطى ! وعلى هذا النحو
يوزع الإنسان بين اختصاصين : هما « الكنيسة » و« الدولة » ، للكنيسة
روحه وللدولة جسده تماماً كما يحكيه كتاب « الإسلام وأصول الحكم »
هنا ، في نصه السابق !

« ومثوية » الإنسان يعدها العلم الحديث ، وهو البحث النفسى
التجريبي ، تصوراً نظرياً لا يركن إليه رأى السليم في قيادة الإنسان
وتوجيهه . والإنسان الآن — في نظر هذا البحث العلمى — وحدة
واحدة : لا انفصال بين جسمه ونفسه ، ولذا يستحيل أن يوزع بين
اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين والأضنى إذن في سلامة توجيهه
أن تكون قيادته واحدة .

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين « الكنيسة » و« الدولة » — وهو
ما يعرف بالفصل بين « الدين » و« الدولة » — لم تشر الاحتكاك بين السلطتين
فقط ؛ بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية ،
وفي واقع الأمر كان هو إخضاع « الدولة » للكنيسة في « الدولة » الغربية الحديثة
في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطى ، وهو نظام التصويت
الشعبى وفي معركة التصويت الشعبى يتفوق الحزب السياسى الذى
يبدل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها ، إذا ما وصل
إلى كرسى الحكم ! !

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلى في فرض الضرائب
« وجبايتها » : « فللدولة » ضرائب و« للكنيسة » ضرائب أخرى . والسلطة

التنفيذية لا تتدخل في تفريع ضرائب الكنيسة ، وإنما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام ، أو تطبيقاً للعهد بين السلطين !!

إن رجال السياسة في الغرب عامة يعرفون جيداً الثمن الذي دفعوه ، وللفاتيكان ، مقابل تأييده للحلفاء ضد النازية والفاشية في الحرب الأخيرة ، ويعرفون جيداً أيضاً الثمن الذي يدفعونه لأن لقاء تعصيده مقاومة الشيوعية في العالم المسيحي !! وكذا رجال السياسة في كل بلد غربي مسيحي الآن يعرفون متى يحكمون ؛ وأنه لا بد لهم من تأييد الكنيسة ، المحلية لحكمهم !! والتاريخ السياسي الحديث لم يزل يذكر ثورة الأرجنتين على ديكتاتورها السابق عندما شق عصا الطاعة على رجال الكنيسة الأرجنتينية !!!

ومع أن « مثوية » الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية ، وغير عملية من الوجهة التطبيقية — فإن دعاة التجديد ، في الفكر الإسلامي الحديث لم يزالوا يرونها « تجديداً » ، لأن الغرب المتحضر قال بها يوماً ما ، ولم يزالوا يرون « الوحدة » في الإنسان وفي القيادة تخلفاً ، لأنها من أصول الإسلام !!

وبعد أن يفصل كتاب « الإسلام وأصول الحكم » في أمر الإسلام على أساس « مثوى » ، ويقصر رسالته على ما سماه : ولاية القلب ، يعود فيصرح بأنه يجب في فهم الإسلام على هذا النحو والحكم عليه بما حكم عليه أن يقتدى بالمسيحية ووضعها ، عندما يعترض الإنسان في القرآن أو الحديث الصحيح شأن من شئون الحكم !!!

يقول :

« ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية ،
وزعيم المسيحيين ، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر وبؤمن
بسلطانه ! وهو الذى أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البائنة : أعطوا
ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله » (١) ١١

ويوضح المؤلف غرضه في قياس الإسلام على المسيحية عندما يواجه
الإنسان فيه بشأن من شئون الدولة فيقول :

« تكلم عيسى بن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة ، وأمر
أن يعطى ما لقيصر لقيصر... فما كان هذا اعترافاً من عيسى بأن الحكومة
القيصرية من شريعة الله ، ولا عما يعترف به دين المسيحية ! وما كان
لأحد من يفهم لغة البشر في مخاطبتهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له
على ذلك ! وكل ما جرى في أحاديث (النبي) صلى الله عليه وسلم من ذكر :
الإمامة والخلافة ، والبيعة . . . لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه
(المسيح) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر... فإن كان
النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر البيعة ، والحكم والحكومة ، وتكلم
عن طاعة الأمراء (الولاة) وشرع لنا الأحكام في ذلك ، فوجه ذلك
ما عرفت وفهمت » (٢) ١١

ولتأكيد ما ذهب إليه هنا يعقب المؤلف بقوله :

« لم يبق أمامك — بعد الذى سبق — إلا مذهب واحد ، وعسى

(١) المصدر السابق : ص ٤٩

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٨ ، ١٩ ، ٢١

أن تجده مذهباً واضحاً . . . ذلك هو القول : بأن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة (دينية) خالصة للدين ، لا تشوبها نوعة ملك ولا حكومة ! وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم (سياسة) من هذه الكلمة ومرادفاتها !! ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ، ولا مؤسس دولة ، ولا داعياً ولا داعياً إلى ملك ، !! (١)

ويستعرض الكتاب بعض آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى :
« هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ،
وكفى بالله شهيداً » (٢)

وقوله : « ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام ، والله لا يهدي القوم الظالمين . يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ، والله متم نوره ولو كره الكافرون . » هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، (٣) !!

كما يذكر الكتاب أيضاً هذا الحديث : « أنتم أعلم بشئون دنياكم ، » ثم يعلق أخيراً بقوله :

« نرى من هذا أنه ليس (القرآن) هو الذى يمنعنا من اعتقاد أن النبي كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية ، وليست (السنة) هى وحدها التى تمنعنا من ذلك ! ولكن مع الكتاب والسنة ، حكم (العقل) ، وما يقتضى به معنى الرسالة وطبيعتها !! إنما كانت ولاية

(١) المصدر السابق : ص ٦٥

(٢) سورة الفتح : ٢٨

(٣) سورة الصف : ٧ : ٩

محمد صلى الله عليه وسلم على المؤمنين ولاية الرسالة ، غير مشوبة بشئ.
من الحكم ، (١) ١١١

ومن هذا التعليق يفهم : أن كتاب : « الإسلام وأصول الحكم »
يرى أن الإسلام « دين » بالمعنى المعداد عند المسيحيين الغربيين ، أخذاً
من وصف القرآن له في هذه الآيات بأنه « دين الحق » وهكذا يستدل
المؤلف على هذه الدعوى ١١

ولكن ترى كيف يكون المعنى ، إذا أضيف إلى هذه الآيات آيات
أخرى هي من صميم القرآن ؟؟
ومن ذلك مثلاً . . .

قوله تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم ،
واحذروهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك » ، (٢) ١
وقوله : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك
الله ، ولا تكن للخائنين خصيماً » ، (٣) ١١١

ترى أيبقى الإسلام في حدود المعنى الغربي « للدين » ، والذي أنس إليه
الكتاب هنا في تفسير الاسلام ؟؟
أم يكون تفسير الاسلام الصحيح باعتباره رسالة من السماء ، فلا يحكمه
سوى كتاب الله ، وهو القرآن ؟؟
• الآيات التي ساقها الكتاب يؤخذ منها حقاً أن الاسلام : هداية ، ودعوة
لإرشاد . . .

• وفي الآيات الأخرى — التي سبقت هنا الآن — ما يدل صراحة على
أنه أيضاً : كتاب للحكم به بين الناس !
في القرآن ما يفيد أن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله كلف

(٢) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٠

(٣) سورة النساء : ١٠٥

(٢) سورة المائدة : ٢٩

بتبليغ رسالته إلى الناس . . . كما في قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » ، (١) . . . فهمته عليه السلام الآن أن يدعو للهداية والإرشاد ، وليس من صميم رسالته أن يحصل على قبول دعوته من يابى طبعه قبولها ، كما يشير إلى ذلك عجز الآية : « إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .

لكن في القرآن أيضاً مثل قوله : « فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم . . . » ، (٢) . . . فهذا توضح الآية أن مهمته على الله عليه وسلم مزدوجة : الدعوة ، والعدل

● والدعوة : كما تكون بالقول تكون بالعمل . ولذلك طلب القرآن منه عليه السلام الاستقامة في السلوك ، والسلامة في الاعتقاد ، فقال : « واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، ● وتحقق العدل : لا يكون بمجرد الدعوة إليه ؛ بل لا بد مع ذلك من القيام على أمره ومباشرة تنفيذه . ولذا يقول القرآن في مواجهة رسول الله : « وأمرت لأعدل بينكم » . . . وكيف يستطيع الرسول أن ينفذ ما كلف وأمر به من إقامة العدل (وأمرت لأعدل بينكم) بين المؤمنين ، إذا كان مبلّغاً فقط وداعياً فحسب إلى الهداية ؟ ؟

إن «العدل» قيمة من القيم ، وقيمة بين طرفين ، وليس لطرف واحد أو من طرف واحد — كالقيم الفردية . . . هو قيمة جماعية ، والقيم الجماعية لا تتحقق بالإرشاد بل بالإلزام ، وحكم الجماعة وسياساتها ليس أمراً خارجاً عن قصد العدل وتطبيقه بين أفرادها بالقهر والإلزام !

(١) سورة السائدة : ٦٧

(٢) سورة الشورى : ٥١

- فرسالة الإسلام : رسالة تهذيب ، وحكم
- ومحمد رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم : مبلغ الرسالة ، وقائم على تنفيذ الرسالة
- والإسلام «دين» بالمعنى الذى يحدده «القرآن» . . . لا بالمعنى «المستورده» من الغرب المسيحي الصليبي ١١

أما حديث : «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . . . فهو لا ينحى الرسول عن أن يكون قائماً على العدل بين المؤمنين ، أى صاحب حكم وتدير ، على نحو ما طلب منه القرآن . . . إذ هذا الحديث قيل بمناسبة « تأييد النخل ، وتلقيحه ، والنخل والعناية بشمره أمر محلى يخضع لتجربة القوم الذين يحفلون ويعنون به ، وليس أمراً يحتاج إلى مجداً عام تأتى به رسالة السماء ، ويكلف الرسول بتبليغه للناس جميعاً !

والقرآن نفسه — بعد العبادات التى حددتها ، وبعد مبادئ المعاملات العامة التى أوصى بها — ترك للمؤمنين به المجال لإبداء الرأى وتبادلته ، فى شئونهم وفى مدى انطباق هذه المبادئ عليها . وعد قيام المؤمنين بالنزول فى هذا المجال أمراً يحسب لهم فى الجواز ، كقيامهم بالواجبات والوصايا التى وجههم للعمل بها ١١

يقول تعالى :

« فإو تيتيم من شئ فتتاع الحياة الدنيا ، وما هند الله خير وأ
« للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون .
« والذين يمتتنبون كباثر الإثم والفواحش
« وإذا ما غضبوا هم يغفرون .
« والذين استجابوا لربهم
« وأقاموا الصلاة

« وأمرهم شورى بينهم

« وما أرزقناهم ينفقون . » (١)

وهذا النهج من القرآن يساير طبيعة الأمور وسنة الحياة ١

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » - بعد هذا - استمد تحديده للإسلام كـ « دين » من فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب ، دون أن يستشير في هذا التحديد بادية ندى بدء مصدره الأول ، وهو « القرآن » ١١ . وكتاب « الخلافة » (٢) للبستشرق الإنجليزي « توماس أرنولد » الذي كتبه عقب الثورة السكالية في تركيا تمجيذا لحلم الخلافة وإبعاده الإسلام عن مجالات الحياة العامة في تركيا ، من المصادر الموجهة للكتاب الذي نحن بصده في التجديد في الفكر الإسلامي ، عند تحديد طبيعة الإسلام كدين لادولة .

لميس في الإسلام سياسة ، وما فيه منه سياسة لا يتصل بالربيه :

وإذ كان كتاب : « الإسلام وأصول الحكم » لا يرجع إلى القرآن في بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام ، واقتنع من قبل الدخول في البحث بما حدده به مصدر أجنبي عنه ، فإنه سيسلك طريق « التأويل » ، حتما لما يواجهه في القرآن من آيات تثير الشك فيما اقتنع به من قبل ١

(١) سورة الدورى : ٣٦ : ٣٨

(٢) Thomas W. Arnold طبع اكسفورد سنة ١٩٢٤

وقد يكون «التأويل» عبارة عن إنكار لما يفهم من اللغة بطبيعتها ، وقد يكون مرة أخرى محاولة للجمع والتوفيق بين الجانبين : جانب أن الإسلام فيه سياسة وحكم ، وجانب أنه «دين» فقط . . . وهذا هو ما جرى عليه الكتاب ١١ فال مؤلف يقول ، في تصوير (النقط الأول) من التأويل ، وهو «الإنكار» :
« . . . إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام ، وأخذ به النبي .
المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب ، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدول المدنية ! وهو بعد ، إذا جمعته ، لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين .

« إن كل ما جاء به الإسلام من : عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ، ولمصلحة البشر المدنية لا غير ! وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح المدنية أم تخفى عنا ، وسيان أن يكون منها للبشرية مصلحة مدنية أو لا ، فذلك مالا ينظر الشرع السماوي إليه ، ولا ينظر إليه الرسول » (١)
فهذا النص .

- في الفقرة الأولى منه يدفع : أن الأنظمة التي جاء بها الإسلام لها صلة بأساليب الحكم السياسي
- لكنه في نفس الفقرة يقرّ من جديد بأنها من أساليب الحكم السياسي ، ولكن مجموعها ضئيل إذا قيس بما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين ١١

والفقرة إذن صدرها يناقض عجزها . . . وتنحل العبارة إلى الوضع التالي :

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٨٥

- أنظمة الاسلام وقواعده ليس فيها قليل ولا كثير يتصل بالسياسة
- ما في الاسلام من نظم سياسية جزء يسير عما تحتاجه للدولة
- والفقرة الثانية من هذا النص تعنى أن ما في الاسلام من عقوبات ومعاملات هي لمصلحة البشر الدينية ، ولم تقصد منها المصلحة المدنية ١١
- تره ما هي « المصلحة الدينية » من العقوبات والمعاملات ؟ ؟
- وما هي « المصلحة المدنية » من العقوبات والمعاملات ؟ ؟
- هل ما يوضع من حدود في العقوبات ، وتشريع في المعاملات ، يقصد به سوى تمكين الأمن والاستقرار . . . تمكين العدل في تبادل المصالح بين الأفراد ، الذين وضعت لهم العقوبات وشرعت لهم المعاملات ؟ ؟
- إن هذه الفقرة الثانية — كمجز الفقرة الأولى — اعترفت بوجود النظم السياسية في الإسلام ، ولم تستطع أن تواجه الإسلام بإنكار هذه النظم فيه كلية . . . ولكي ينسجم الرأي في الكتاب كله ، حُملت هذا النظم على أنه قصد بها أن تكون شرعاً دينياً خالصاً لله تعالى ، ولم يقصد بها مصلحة البشر المدنية ١١
- والفرق بين المصلحتين شيء لم يستطع الكتاب ، بعد ذلك ، أن يوضحه .
- ففي هذا النص جميعه نرى :
- إنكاراً كلياً لوجود نظم سياسية في الإسلام
- ثم نرى بعد ذلك اعترافاً بوجودها ولكن مع ضالة كيتها
- ثم نرى ثانية عملاً لها على أنها لله وليست للدنيا ١
- ويأتى النص التالى ، وهو ما يمثل (النقط الثانى) . . . نرى حلاً لهذه النظم السياسية من جديد على أنها « للدنيا » . . . وليست لله ١١

يقول :

« (الحلقة) ليست في شيء من الخطط الدينية اكلا ، ولا (القضاء) ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ١ وإنما تلك خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ١١ فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنترجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . كما أن تدبير الجيوش الإسلامية ، وعمارة المدن والشعور ، ونظام الدواوين — لا شأن للدين بها . . . » (١) ١١

وهذا النص مع سابقه . . . يوضح « كتاب الإسلام وأصول الحكم » المعنى الآتي :

- ما جاء في الإسلام لا يتصل بالسياسة
 - وما كان فيه من سياسة لا يتصل بالدين ١
- فهو ليس فيه « سياسة » . . . وفيه « سياسة » في الوقت نفسه ١١
- وإذن أي شيء هو الإسلام ؟ ؟
- ليس « سياسة » . . . وليس « دين » ١١
- ولكن مرد هذا الاضطراب ، وسبب هذا الاضطراب . . . هو في قبول فكرة الغرب أولا ، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها ١١

الرعاية النبوية :

ويبدو لأول نظرة أن التعبير بـ « الرعاية النبوية » مستحدث في اللغة العربية . . .

وهو فعلا جديد فيها ، ولكنه في واقع الأمر بديل عن تعبير آخر هو « صاحب الحكومة الدينية » الذي يردده المستشرقون في وصفهم للرسول ١١

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣

فالمستشرق جب Gibb ، كما ذكرنا هنا قبلاً^(١) ، يقول : إن « هناك حقيقة واحدة مؤكدة (في تاريخ محمد) ، وهي أن الدافع له كان دينياً على الإطلاق . فن بدء حياته ، كداع ، كانت نظره إلى الأشخاص والأحداث ، وحكمه عليها ، نظرة تأثر بها عنده من : صورة عن الحكومة الدينية ، وأغراضها في عالم الإنسان ، ١

ويعمل جب أنطباع صورة الحكومة الدينية وأغراضها في عالم الإنسان. في نفس الرسول عليه الصلاة والسلام ، يحو مكة السياسي والاقتصادي. والديني ، وما فيه من زعامة تقوم دعائمها السياسية على صيانة المقدسات الدينية في مكة وما حولها^(٢) ١١ والرسول في نظر جب - كبقية المستشرقين - إنسان سعى إلى « الزعامة » في مكة ، عن طريق استغلاله قيم المقدسات الدينية لدى الشعب المكي . فقد كان يبغي حكومة ويبنى زعامة ، ولكنه لم يستطع أن يغفل شأن الجو الديني إذ ذاك ، فأعلن حكومة دينية وهو بالمدينة - بعد هجرته من مكة إليها . . . من أجل ذلك غزا وحارب ، وعاهد وتحالف ١١

فالدراسات الإسلامية في « الاستشراق » :

- تعيب الإسلام كـ « دين » ، لما جاء فيه من نظم سياسية
- وما وضعه من مبدأ « الجهاد » خاصة لصيانة الجماعة الإسلامية
- وهذه الدراسات تفسر الإسلام لذلك على أنه « حركة إصلاحية إنسانية »
- وبالتالي تفسر هذه النظم السياسية فيه على أنها « خارجة » عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته .

(١) راجع ص ٢٠٧ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث)

(٢) راجع صفحات : ٢٠٤ : ٢٠٦ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) .

وكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » ، يرغب في أن يتفق مع هذه الدراسات على أن هذه التظم السياسية خارجة عن نطاق الدين ، وليست من طبيعته . ولكنه لا يبرر أخذ النبي بها في تدبير أمر جماعة المؤمنين بأنه لم يكن صاحب دين سماوى ، أو بأنه كان فقط صاحب حركة إصلاحية إنسانية — كما يشرح المستشرقون . . . لأنه يريد أن يبقى للإسلام صفة « الدين » ، ثم ينزع منه سمة القوة والحكومة والتظم السياسية ، ويجعلها ملحقة بالدعوة الدينية على أنها من مستلزمات ماسماه : « الزعامة النبوية » ، ! ! وهنا إذن فرق بين « الدعوة الدينية » و « الزعامة النبوية » ، على نحو ما يسأل الكتاب ويجب ! !

يقول :

« . . . فهل كان تأسيسه صلى الله عليه وسلم للمملكة الإسلامية ، وتصرفه في ذلك الجانب خارجاً عن حدود رسالته صلى الله عليه وسلم ، أم كان جزءاً مما بعثه الله له وأوحى به إليه ؟ ؟ »

« فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة ، فذلك رأى لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله ، ولا تذكر في كلامهم ما يدل عليه . وهو مع ذلك ، رأى صالح لأن يذهب إليه ، ولا نرى القول به يكون كفراً ولحاداً . . . » (١)

ولكن ، ترى هذه المملكة ، أو هذه « الزعامة النبوية » ، التى تخرج عن نطاق الرسالة ، وتخرج عن نطاق الوحي الإلهى . . . هل كانت ضرورة لصالح الرسالة ، أو هى ضرورة لإقامة حكم وثبيت دولة سياسية (دينوية) ؟ ؟

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٥٥

شأن الكتاب هنا كشأنه فيما سبق ، عند الحديث : عن أن الإسلام
« ليس فيه ما يتصل بالسياسة » . . . إذ له موقفان متقابلان ، أو له على
هذا السؤال جوابان متغايران تغايراً واضحاً

• فرة يقول : . . . فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه من قومه
العرب ، وفتح بلادهم ، وغنم أموالهم ، وسبي رجالهم ونساءهم . ولا شك
في أنه صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ،
واستعد للانسياب بجيشه في أقطار الأرض . وبدأ فعلاً يصارع دولة
الرومان في الغرب ، ويدعو إلى الانقياد لدينه : كسرى الفرس في الشرق ،
ونجاشي الحبشة ، ومقوقس مصر . . .

• وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ،
ولا لمحل الناس على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت
السلطان ، وتوسيع الملك ، (١) ١١

فـ «الجهاد» الذي هو مظهر القوة والسلطة ، أو بعبارة أخرى : الجهاد
الذي هو شعار حيوية (٢) الجماعة ، يفسر هنا على أنه كان وسيلة
التوسع في الملك ، وثبتت السلطان ! وهو إذن من لوازم الدولة

(١) المصدر السابق : ص ٢٠

(٢) يقول الزهاوي ، الشاعر :

كتب الفوز بالبقاء على الأرض أناس تدججوا للتضال
لم يفرز بالسلام إلا أناس قد أهدوا سلاحهم للقتال

وسياستها التوسعية، ولا شأن له بالدين . . . د إذ لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين ، ولا لحل الناس على الإيمان بالله ، ورسوله ، ١١
ويزيد الكتاب هذا الأمر — أى القول بأن « الجهاد » ليس من خصائص الرسالة الإلهية أياً كانت — إيضاحاً بنص آخر :

د وما عرفنا في تاريخ الرسل وجلا حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف ، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه ؛ وذلك هو بنفس المبدأ الذى يقرره صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله . . .

د وإذا كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة ، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ؛ وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ، ولتكوين الحكومة الإسلامية . ولا تقوم حكومة إلا على السيف ، وبحكم القهر والغلبة ؛ فذلك عندهم هو سر « الجهاد » النبوى ومعناه ، (١) ١١

● ومرة أخرى ترى المؤلف على الضد من ذلك ، يذكر :

د لا يريبنك هذا الذى ترى أحياناً في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فيبدو لك كأنه عمل حكوى ومظهر للهلك والدولة ؛ فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك ، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التى كان النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها تثبيتاً للدين ، وتأييداً للدعوة ؛ وليس عجيباً أن يكون الجهاد وسيلة من تلك الوسائل ، هو وسيلة

عزيفة وقاسية... ولكن ما يدريك ، فلعل الشر ضرورى للخير فى بعض الأحيان ، وربما وجب التخريب لىتم العمران !! ، (١)

فهنأ لم يكن الجهاد لتأييد ملك ولا حكومة ، ولا لتثبيت دولة ، بل كان : د تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة !!

وسر هذا التضارب هنا ، هو سره فيما سبق... قبول لرأى غريب عن طبيعة الإسلام ، ثم محاولة بعد ذلك لإخضاع الإسلام لهذا الرأى الغرب المتنافر !

فمضئى الزعامة النبوية موقوتة بوقرها :

وسواء أكانت مظاهر الحكم والسياسة — ومنها الجهاد — من وسائل توسيع الملك وتدعيم شأن الدولة ، أو لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ، فهى فى نظر كتاب : د الإسلام وأصول الحكم ، موقوتة بوقت الرسول ، وقاصرة على شخصه ، لا تتعداه إلى من يخلفه فى الجماعة الإسلامية بعده ! ثم ليس هناك أيضاً من داع وسبب بعد وفاته ، لأن تكون للسلبين دولة وحكومة ، إذ القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين ، دون وحدة فى الدولة ! لم يدع إلا إلى رباط القلب ، دون رباط السلطان ، وتكتل الجماعة ، وتزايد العلاقات !!

د الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى ، ومنهـب من مذهب الإصلاح لهذا النوع البشرى ، وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه ، ويفتح

(١) المصدر السابق : ص ٧٩

له السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين . وهو وحدة دينية ،
أراد الله جل شأنه أن يربطها بالبشر أجمعين . . . (١) !

وحكمة هذا التوقيت — كما يذكر الكتاب : د أن مقام الرسالة يقتضى
لصاحبه سلطاناً أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين ، بل أوسع
مما يكون بين الأب وأبنائه ! قد يتناول الرسول من سياسة الدولة مثل
ما يتناول الملوك ، ولكن للرسول وحده وظيفة ، لا شريك له فيها !!

د من أجل ذلك كان سلطان النبي صلى الله عليه وسلم ، بمقتضى
رسائله سلطاناً عاماً ، وأمره في المسلمين مطاعاً ، وحكمه شاملاً .
فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي صلى الله عليه
وسلم ، ولا نوع من الرئاسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي
صلى الله عليه وسلم على المؤمنين . . . ذلك سلطان ترسله السماء من عند
الله على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله ، (٢) !

كما يذكر المؤلف : د

تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ،
ليست لشخصه ولا لنسبه ، ولكن لأنه رسول الله . . . فإذا ما لحق عليه
السلام بالملا الأعلى ، لم يكن لاحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الديني ، (٣) !!

وهذه النصوص مع كونها تفيد أن مظاهر الحكم في الإسلام قاصرة
على الرسول صلى الله عليه وسلم ، تفيد أيضاً أن مظاهر الحكم

(١) المصدر السابق : ص ٧٧

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ : ٦٨

(٣) المصدر السابق ص ٨٧

والسلطان ونظم الدولة والسياسة مصاحبة لكل رسالة دينية ، ولكنها فقط وقف على الرسول المرسل ، تلتى بعد وفاته ولا يتمتع بها شخص آخر سواء ١١ وما تفيد النصوص على هذا النحو يؤكد نص آخر هنا :

د طيبي ومعقول إلى درجة البدهة أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية ١ وأما الذى يمكن أن يتصور ويوجد بعد ذلك ، فإنما هو نوع من الزعامة جديد ، ليس متصلاً بالرسالة ولا قائماً على الدين هو إذن نوع لاديني ١١

د وإذا كانت الزعامة لادينية ، فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية . . . زعامة الحكومة والسلطان ، لازعامة الدين ، وهذا هو الذى كان ، (١) ١١

والسؤال الذى يتردد الآن ، بعد عرض هذه النصوص ومقابلة بعضها ببعض : أى حال يكون بعد وفاة الرسول ؟

أتلنى النظم العامة للحكم ، وقواعد السياسة ؟؟

- إن كانت الأولى . . . فلم كانت ملحقة بالرسالة الإلهية ؟
- وإن كانت الثانية . . . فأى فرق بين عهد الرسول — وقد وقع فيه اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ، وبين عهد من يكون بعده — وسيقع فيه أيضاً اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد ؟؟
- ربما يكون الفرق فى أن عهد من جاء بعد الرسول سيتأسى بعده.

(١) المصدر السابق : ص ٩٠

الرسول في التطبيق : أسسه وكيفيته ، ولكن مع ذلك كلا المهدين
فيه رسالة دينية ، وفيه أيضاً عمل بشرى داخل إطار هذه الرسالة .

ثم إن كانت هذه النظم من ملحقات الرسالة والدعوة الدينية ، وهى
د سلطان ترسله السماء من عند الله ، على من تنزل عليه ملائكة السماء
بوحى الله ، ، تثبيتاً للدعوة وتأيداً للرسالة . . . يصح أن يسأل الآن :
أهى نظم تنسجم مع طبيعة الإنسان كإنسان فى توجيهه وقيادته للتهديب
وفعل الخير ، وربط أفراد الإنسانية بعضهم ببعض ؟ أم ترى يكون تأثيرها على
الإنسان فى توجيهه وقيادته قاصراً على عهد الرسول وعلى شخصه ، وعندما
تنجح تكون نتائج تطبيقها فى قبول الدعوة معجزة للرسول ؟ ؟
ولكن لم يكون قبول دعوة أى رسول من المؤمنين لما جاء به د معجزة ،
له ، خاصة به !!

لوصح هذا الزعم لما كان للدلول الآبة الكريمة الآنية معنى يقع ويتحقق
يوما ما ، وهى : د ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون
بالمعروف ، وينهون عن المنكر . . . فإن القرآن لا يطلب من جماعه المؤمنين
الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باستمرار فى كل جيل ،
إلا إذا توقع أنهم يصادفون نجاحاً . . . ومع ذلك هم ليسوا رسلا !!

إن النظم السياسية التى طبقها الرسول فى تأييد دعوته هى من النظم
التي تنسجم مع طبيعة الإنسان ، وطبيعة الجماعة الإنسانية . وطالما كان
هناك د اجتهد ، ومحاولة بشرية فى فهم هذه النظم تحت تأثير الأحداث
والظروف وفى تطبيقها ، فالتفرقة : بأن لهذه النظم الصبغة الدينية
فى عهد الرسول ، والصبغة المدنية فى عهد من بعده ، تفرقة فيها
غموض ولبس !!

وربما نجد توضيح هذه التفرقة الغامضة فيما يقول به المستشرقون من أن كثيراً مما جاء به الإسلام على عهد الرسول لا يصلح للتطبيق بعد حياته في جماعة المسلمين ، ويجب أن يقصر اعتباره على عهده ووقته فقط . . . فالمستشرق الإنجليزي جيموم Alfred Guillaume ، في كتابه : « الإسلام ، يقول :

« كل مسلم يعلم أن كثيراً من القرآن جاء للوجود كي يلتقي مع بعض أزمات معينة ، أو لأحوال مؤقتة في حياة محمد ! لكن من هو الذي يعلم أن الواجبات والمحرمات والمكروهات التي جاءت في الإسلام ، مقصود أن تساس بها حياة الملايين (بعده) ، كي تظل تعيش في أوضاع لا تتصور ، وهي أوضاع القرن السابع الميلادي ! » (١)

فكتاب : « الإسلام وأصول الحكم » قد تقبل مثل هذا الرأي ، سواء في هذه العبارة أو في عبارة أخرى ، وحاول أن يبررها في صورة مقنعة . . . فكان هذا الإيهام ، أو هذا الخلط ، الذي رأينا !

وهرة الدين ، لاوهرة الحكومة :

والآن ، بعد عرض فكرة الكتاب الأصلية ، وهي إلغاء جزء من رسالة الإسلام ، وهو ما يتعلق بالجماعة الإسلامية في تكوينها وربط بعضها ببعض وصيانة قوتها والحرص على إيقاظ وعي المقاومة فيها وهو وعي الجهاد ، يبرز الكتاب مرة أخرى فكرة :

(١) ص ٧٣

أن الإسلام لا يحفل بالجماعة ونظامها ، بل يعنى بوحدة القلب ! وهو ليس ديناً للجماعة ، وإنما هو دين لمجموعة من البشر ! وليس من المعقول لدى هذا الكتاب أن تكون هناك جماعة إسلامية لها سياسه واحدة ، ولكن من المعقول أن تكون هناك وحدة دينية ! !

د معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد ، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية . . . فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة ، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ، ولا تتعلق به إرادة الله ! على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية ، التي خلق الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تدبيرها ، على ما تهديهم إليه : عقولهم ، وعلومهم ، ومصالحهم ، وأهوائهم ونزعاتهم ، (١) ! !

وعندئذ . . . لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في عنوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية . . . (٢) .

أى للمسلمين أن يتخيروا أى نظام لحكمهم ! !

لهم أن يتخيروا نظام الحكم : المطلق أو المقيد ، الفردى أو الجمهورى ، الاستبدادى أو الشورى ، الديمقراطى أو الاشتراكى ؛ البلشنى أو الشيوعى ! !

د إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة ، كان صحيحاً ما يقولون من : أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٣

(١) الإسلام وأصول الحكم : ص ٧٨

يتوقفان على الخلافة في أى صورة كانت الحكومة ، ومن أى نوع :
مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، استبدادية أو شورية ، ديمقراطية
أو اشتراكية ، أو بلشفية ، (١) ١١١

ولقارى هذه النصوص أن يسأل الآن :

كيف يمكن إقامة الشعائر الدينية (الإسلامية أو غيرها) في ظل حكومة
تخضع للهوى والنزعات ، وفي حكومة بلشفية لا دينية ، وفي ظل حكومة
الحادية مادية ؟ ؟

إن القرآن يقول توجيه في أمر الله إلى المؤمنين : « يا أيها الذين آمنوا
لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، أتريدون أن يجعلوا الله
عليكم سلطانا مبينا ، (٢) ١

ويزيد على ذلك ، فيطلب القرآن منهم مقاومة الإلحاد والملحدين وأهل
الاهواء والنزعات ، إذ يقول : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ، ولا
باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله . . . » (٣) ١

إن إقامة شعائر المؤمنين لا تؤدي إلا في ظل رعاية مؤمنة بالله ، وإن
تماسك المؤمنين لا يقوى إلا في ظل سياسة موحدة متجانسة ، وإن
وعى الأفراد بجماعتهم لا ينشأ ولا يبقى إلا تحت حماية ودفع لهذا
الوعى الجماعى ، وذلك لا يكون إلا إذا كان الإشراف العام في الجماعة
يصدر عن العوامل المشتركة في هذا الوعى بين الأفراد جميعا .

اليوم يسعى العالم إلى « حكومة عالمية » ، ولا ينسکر أحد عليه هذا السعى ،
اليوم تقرب الثقافات والجماعات والطوائف ، ولا ينشد أحد من بين

(١) المصدر السابق : ص ٥٣ (١) سورة النساء : ١٤٤ (٣) سورة التوبة : ٣٩

هذه الجماعات والطوائف أن يقف في سبيل هذا التقريب . فإذا جاء الإسلام بوحدة في الرباط والنظم والقواعد بجماعته المؤمنة ، أنكر فريق من المسلمين عليه ما جاء به في هذا الجانب . . . باسم التجديد ، والحضارة ، ورغبة في اللقاء مع الأمم المتمدينة في صعيد واحد !!

ولكن - كما ذكرنا - إن «تجديد» الشرق في الفكر الإسلامى الحديث ، هو تقليد لفكر الغرب في القرن التاسع عشر . . . تقليد لفكر إنسانى انكشف ضعفه ، وهواه وعصبيته ، وانهى أجله واعتباره !!

لأنه الشرق يستورد . . . ولا يخلق !!

هل نرجو الآن أنه قد وعى ، وسيخلق لىبنى ، ثم يورد لغيره ، كما كان ؟؟

الدِّينُ خِرَافَةٌ!

فكرتا : « بشرية القرآن » ، و « الإسلام دين لا دولة » ، تمثلان اتجاه الاستشراق الغربي ونفوذه في تفكير « المجلدين » ، في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث ، منذ بداية القرن العشرين !

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبي على الإسلام وحده ، دون المسيحية أو اليهودية . . . وهذه هي ظاهرة الاتجاه الاستشراقي في تفكير الغربيين ! أما الاتجاه الآخر في تفكير الغرب في القرن التاسع عشر ، الذي تسرب نفوذه إلى الشرق في صورة « التجديد » ، في الفكر الإسلامي الحديث أيضاً — فهو التفكير « الوضعي » ، أو « المادي » ، الذي انتهت قوته أو انتهى غلوه إلى تفكير « الشيوعية » . . . وهو تفكير أثبت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع في عنف مع « الديمقراطية » ، الغربية من جانب ، « والأديان » ، جميعاً من جانب آخر . وسنعرض من هذا الاتجاه الأخير ، لمشكلتين أو لفكرتين أخذتا طابع الرواج في الشرق في الفكر الإسلامي الحديث ، منذ نهاية هذه الحرب العالمية الثانية :

● المشكلة الأولى : « خرافة الميتافيزيقا » ، وتتضمن خرافة الدين ، وإنكار قيمته في التوجيه . . . وهي وليدة الفكر المادي السابق على ظهور الشيوعية .

● المشكلة الثانية : « الدين مخدر » ، وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة . . . و « الدين مخدر » هو شعار الشيوعية أو الماركسية .

وكلتا المشكلتين تقوم على أساس فكري واحد ، وتؤدي

إلى غاية واحدة . وإن كانت كل واحدة منهما تقتسب إلى مذهب خاص .

* * *

هنا في القاهرة ، كتبت بعض الدوريات^(١) أن بعض الطلبة في جامعتي القاهرة وعين شمس نادى بأن : « الدين إيماء خرافي » ،^(٢) ١١
ووجه شاب من علماء الأزهر^(٣) قدماً لشيخ الأزهر في ذلك الوقت ، على أنه يعنى في أحاديثه مع الرسميين في الحكومة ببعض المسائل التي ليس لها خطر على المجتمع ، ويترك مثل هذا القول مع ماله من خطر جسيم على التوجيه !

فهذا للقول الذى قيل هنا ، هو تطبيق مصرى لفكرة من أفكار القرن التاسع عشر ، التي ألفت بنفسها في ميدان الجدل العقلى إذ ذاك ولها أنصار هناك ، كما للرأى المعارض لها أنصار كذلك . وصاحب هذه الفكرة وأنصارها في الغرب ، لم يصلوا بها إلى التطبيق في مجال « الله » ، وإنما إذا وصل جدلهم العقلى إلى المساس بالله أخرجوه من دائرة هذا الجدل ، ووضعوه في دائرة الإيمان والاعتقاد !

والمنطق الذى يصل في تطبيقه إلى أن « الله خرافة » . . . مع أنه

(١) مجلة « الحياة الجامعية » - تحت عنوان « الجامعة بين المؤمنين ، والمحدثين ، والوجوديين » كما نقلت ذلك جريدة الجمهورية اليومية بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩٥٥

(٢) وعبر البعض الآخر بأن « الدين لا قيمة له لأن الله موجود بآثاره » ، وأنا لا أرى أى أثر للدين على المجتمع !

(٣) مقال بمجلة « الاعتصام » في عددها التاسع من السنة الثامنة عشرة ، الصادرة في أكتوبر سنة ١٩٥٦ وكان موجهاً إلى الشيخ عبد الرحمن ناج

لم يطبق هناك كما أشرنا ، يرجع إلى مذهبين من مذاهب القرن التاسع عشر في أوروبا

- فيرجع إلى ما يسمى « بالمذهب الإسمي ،
- وإلى مذهب آخر يعرف « بالمذهب التجريبي ،

المذهب الإسمي Nominalism :

أما « المذهب الإسمي » فهو مذهب فلسفي ، يرى أن « العبارات العامة ، وهي العبارات الدالة على الأنواع والأجناس — كعبارة « الوجود ، و « الإنسان ، و « الحيوان ، مثلا — ليست إلا ألفاظاً فقط ، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية . هي أسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها ، وليس هناك — خارج التصور الذهني لها — شيء موضوعي حقيقي يشار إليه . وذلك على عكس العبارات الدالة على الأفراد ، وهي أعلام الأشخاص ، فإنها تدل على حقائق في الخارج وعلى أمور واقعية يمكن الرجوع إليها بطريقتي الحواس ، ويشار إليها على أنها هنا أو هناك .

ويرجع هذا المذهب الإسمي — في نواته الأولى — إلى الفيلسوف أنتيستينيس Antisthenes ، الذي عاش في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (٤٤٤ — ٣٦٨ ق.م) ، وتتلذذ على السوفسطائي جورجياس Gorgias . ويعتبره مؤرخو الفلسفة في ثورته على الدين المتوارث والتقاليد الإغريقية — وهي تقاليد الأمة التي نشأ فيها ، « روسو ، Rousseau العصر القديم II

وكان أنتيستينيس هذا يدعو إلى القناعة ، ويطالب بالرجوع إلى بساطة الطبيعة ، ويرفض الدين الوراثي في ذلك الوقت ، كما يرفض

الدولة الوراثة . ود الحكيم ، في نظره هو من ليس مواطناً في دولة معينة بل هو مواطن عالمي . . . أما رأيه في الوجود فهو رأى أصحاب المذهب المادى Materialism (١) .

وعقب أتيستينس الفيلسوف الإغريقي ، جدد روسلينوس ثون كومبين Roscellinus von Compiègne مذهب هذا في القرن الحادى عشر الميلادى (١٠٥٠ - ١١٢٠ م) ، على عهد المدرسين ، فى أواخر القرون الوسطى .

وفى القرن الرابع عشر دافع ويللم فون أوكام Wilhelm Von Occam عن هذا المذهب الإسمى دفاعاً حاراً ، وأرجع المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية أو النفسية ، وليس إلى ما وراء الطبيعة بما يسمى بالرسالة الإلهية أو الفلسفة الميتافيزيقية . . . على معنى أن الموجود المشاهد هو مصدر المعرفة الصحيحة ، وكذلك ما تحصله النفس وما يقوم بها عن طريق الاتصال بهذا الموجود المحس مصدر صحيح أيضاً للمعرفة . أما ما يتلقاه الإنسان بما وراء الطبيعة ، من ذلك العالم الخفى الذى لا يرى ولا يحس فليس مصدراً للمعرفة ، وعلى الأقل ليس مصدراً للتدوين اليقيني منها

(١) المذهب للمادى : يعتبر المادة جوهر العالم ، ويعتبر المظاهر النفسية والفكرية ناشئة عنها . والأخلاق في نظره يجب أن تهدف إلى التمتع الحسية فى الآن الحاضر ، وإلى تحصيل الطيبات الحسية فقط ، ، أما القيمة المثالية فيجب أن تحتقر الطيبات المادية هى أساس الحياة الثقافية ، والذى يفقدها عليه أن يشغل نفسه مع شيطان القيم المثالية وشعار هذا المذهب : « البطن قبل الروح » !!

أما المذهب للمادى التاريخى : فىرى أن الاقتصاد هو المبدأ المحدد والقدر فى الحياة الإنسانية ، حتى الثقافة العقلية والقيم غير المادية وطريقة الإنتاج فى الحياة للمادية تحددها بوجه عام تطور الحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والعقلية . وليس عقل الإنسان هو المحدد لوجود الإنسان ، بل الوجود الجماعى هو المحدد لمثله . . كما سيأتى تفصيله فى فكرة « الدين محدد » ، عند الحديث عن الشيوعية .

ولهذا يرى أوكام أن من غير الممكن معرفة الله معرفة يقينية عن طريق النظر العقلي ، أو أن إقامة دليل على وجوده من هذا الطريق . وليس على الإنسان إلا أن يؤمن بحسب باقته ، لأنه حصر إمكان المعرفة الإنسانية فيما يخضع للتجربة الحسية أو النفسية . ويقصد بالتجربة النفسية ما تتلقاه النفس من عالم التجارب الواقعية ، وهو عالم المحسوسات . ومع ذلك يفرق أوكام بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) عند تقده للميتافيزيقا ، فلا يستهجن الحقيقة الدينية ولا يحسمها أيضاً مسأً مباشراً بقدر ما يستخف بتلك الحقيقة الفلسفية .

وعرف أوكام بمكافحته للسلطة الزمنية « السياسية » التي يمارسها البابا ، ولما ينسب إليه من عصمة لا تقبل النقض في القول والعمل ، أى لا تقبل الخطأ على الإطلاق .

واستطاع المذهب الإسمي — ذلك المذهب الذي يرى في العبارات الدالة على الأنواع والاجناس مجرد رسوم وشعارات — أن يسود بالتدريج ، ويشق طريقه في القرون التالية للقرن الحادى عشر حتى عصر « كانت » ، وذلك بفضل مجهود أوكام وحده .

فلما جاء « كانت » في القرن الثامن عشر ، ساق في كتابه : « نقد العقل الخالص » تشبيه (العبارة) مطلقاً بورق النقد ، وجعل ضماها (المحسوس) المشاهد . فالعبارة التي ليس لها هذا الضمان المحسوس — وهى العبارة الدالة على النوع أو الجنس — تكون في نظره عديمة القيمة ، أما العبارة التي تدل على الفرد وهى كذلك الدالة على الشخص فلها قيمتها واعتبارها ، لأن المحسوس المشاهد عندئذ يمكن أن يشير إلى مضمونها ، وإلى ما تدل

عليه . ويقول Schulze في ذلك ، متأثراً بـ كانت ، : إن أسماء الجنس والنوع هي كلمات تعمل مالا يقوم الدليل عليه .

فهذا « المذهب الإسمي » بحث من بحوث « المنطق إذن » ، يفرق في دلالة الألفاظ بين ما تدل عليه في الخارج مما يحس ، وبين ما يبقى متصوراً ذهنياً بحسب . وهو يفرق بين الألفاظ الدالة على الأنواع والأجناس من جانب ، والأخرى الدالة على الأشخاص من جانب آخر .

• ولفظ « الله » : لا يدل على نوع ولا على جنس ولا على شخص محدد يدرك بالحوس ، لأن مدلول لفظ الجلالة لا يصدق على كثيرين حتى يكون جنساً أو نوعاً . . .

• ثم هو لا يدل على شخص يشار إليه في الحس والمشاهد ويقال عنه هذا هو الله ، وإن كان يدل على فرد لا شريك له

وهو إذن خارج عن بحث « العبارة » ، في بحوث المنطق ١١
ولذلك يعقب أصحاب « المذهب الإسمي » — فيما يتصل بالله — : بأن مجال الله هو الإيمان والاعتقاد ، وليس البحث العقلي المجدل الإنساني

قال بذلك أوكام ، وقال بذلك « كانت » . ويقصد أوكام في تفرقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية (الميتافيزيقية) : أن تكون الميتافيزيقا مجال التطبيق لفكرته « الإسمية » ، أولاً وبالذات .

٢ — المذهب التجريبي Empiricism :

وأما « المذهب التجريبي » : فيرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفة بها لا يكون إلا بالتجربة الحسية وحدها ، ومعنى ذلك أن الحس المشاهد — لا غيره — هو مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية . ففي العالم الحسي

تكن حقائق الأشياء . أما انتزاع المعرفة عما وراء الظواهر الطبيعية الحسية ، والبحث عن الملة في هذا المجال ، فأمر يجب أن يرفض . ولهذا : تكون كل نظرية أو كل فكرة عن وجود له طابع الحقيقة واليقين فيما وراء الحس ، نظرية أو فكرة مستحيلة .

هذا هو تقدير المذهب التجري ، للبصر الذى تستقى منه « الحقيقة » . أما موقف هذا المذهب من « العبارات » ، على وجه العموم ، فيرى أنها لا توجد . ولا تنشئ معرفة للأشياء على حقيقتها ، ولا عن خواصها التى لها ، إذ هى بعيدة الصلة عن ذلك . ولذا لا نقول إلا بما نحس فقط ، وبالشبه الذى يكون بين الأشياء بعضها وبعض .

وهذا المذهب عُرف به في القرن الثامن عشر : الفيلسوف الاسكتلندى هيوم Hume (١٧١١ — ١٨٨٦) ، أما عمل العقل في نظره فهو وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب ، ليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتى به هذه الحواس والتجارب ، وهى المدركات الحسية أو صور المفردات في العالم الخارجى . وقد يغير العقل في وضع هذه الصور في نفسه عن وضع أصولها في الخارج ، وقد يوسع أو يقلل في الصور نفسها التى هى التجارب والمدركات المحسوسة ، ولكنه على أى حال لا يخرج عن دائرتها . وبهذا العمل العقل تنشأ الأفكار ، ومن بينها فكرة : « الله » .

فالعقل يحصل فكرة « الله » ، في نفسه ، في الوقت الذى يرتفع فيه عن حدود الخصائص الإنسانية كلها من الحكمة والخير . أى إذا أدرك من تجاربه خيراً للإنسان وحكمة له ، فإنه يتقل من هذا الخير

الإنسانى والحكمة الإنسانية — متجاوزاً الدائرة الإنسانية كلها — فيدرك مطلق الخير ومطلق الحكمة ، وذلك هو فكرة الألوهية .

والرابط بين الأفكار على هذا النحو فى نظريه يوم ، يمكن أن يتأتى بواسطة العقل والعمل الفكرى وحده ، بغض النظر عن الوجود (الخارجى) ، وهو الوجود المحس المشاهد .

أما الأسباب والمسببات — فى مقابل هذا — وهى التى تتصل بالآشياء الواقعة ، فلا يمكن أن تعلم بواسطة العقل ، بل تتم معرفتها بواسطة التجربة وحدها ، ومن هنا ليس هناك — فى نظره — معرفة فى الأزل أو فيما وراء التجربة والحس لها الطابع العلى . ومعنى ذلك أن التفتيش عن دعة ، وراء هذا الوجود المحسوس لهذا الوجود المحسوس نفسه ، لا يقوم على طريق على ، أى طريق تجربى ؛ بل يقوم على طريق عقلى تصورى ، كطريق الربط ، بين الأفكار ، أو عن طريق والوحى ، والإيمان ، أى طريق الدين .

وغاية المعرفة الإنسانية عنده — لهذا — هى تحصيل علل الظواهر الطبيعية ، وترتيب آثارها فى دائرة قليلة من العلل العامة . أما محاولة كشف علل أخرى لهذه العلل العامة أو كشف علة واحدة عامة مشتركة لها فمحاولة غير مجدية (من الطريق الإنسانى) ، أى لا يصل إليها الإنسان وصولاً علباً يقينياً .

والقول بأننا ننتظر من العال المشابهة آثاراً متشابهة ، يرجع إلى العادة التى ألفناها والتى تحولت إلى اعتقاد جازم ، ولا يرجع إلى القياس العقلى أو إلى المعرفة الأزلية السابقة .

والحقائق الدينية لا يمكن إذن أن تُعلم أبداً عن طريق الإنسان ،
سواء بعقله أو حواسه ، وإنما يصدق الإنسان بها فقط .

هذا المذهب التجريبي — كما ذكرنا — عُرف به هيوم في القرن
الثامن عشر ، ولكن نواته وجدت في القرن الخامس قبل الميلاد عند
الفيلسوف الإغريقي بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠ : ٤١٠ ق م) .
ثم من بعد هيوم تطور المذهب بعمل الفيلسوف الفرنسي بايل Bayle
(١٦٧٧ — ١٧٠٦ م) في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، إذ قد
رفض Bayle التحليل العقلي للحقائق الدينية ، أى رفض أن يقوم من
العقل دليل على وجود تلك الحقائق ، وبالأخص على وجود الحقيقة
الإلهية . ونال بهذا الرفض من كل معرفة تتجاوز المحسوس ولا تكن
خيه ، وهى معارف الميتافيزيقا ، كلها .

ثم بعد أن نال من هذه المعارف ، طلب في الحياة الأخلاقية أن يحكّم الإنسان
« العقل » وحده . وبذلك ينكر الإيمان الديني ، الذي يعتبره مناقضاً للعقل .
ولكن أى إيمان ديني أنكره Bayle ؟؟ سينكشف فيما
بعد أنه الإيمان بالثالوث ، أى إيمان الكنيسة الكاثوليكية ، وهو
الإيمان الذي يؤسس عليه أن يجمع عيسى في طبيعته بين طبيعي
الإله والإنسان .

وقد أثر اتجاه Bayle هذا ضد الميتافيزيقا ، وضد الحقائق الدينية
التي وراء العالم المحسوس على السواء — في التضييق على المعاني النظرية
الصرقة ، وبالتالي دفع إلى الحياة العملية (الواقعية) . وكان أثر هذا الاتجاه
في فرنسا أكثر منه في إنجلترا ، وأصبح مفهوم « العلم » في المحيط
الفرنسي إذ ذاك مقصوراً على التجربة الطبيعية والإنسانية ،

أى التى يجربها الإنسان فى محيط الطبيعة ، دون الحقائق الدينية والفلسفة الميتافيزيقية .

ولم يأخذ هذا «المذهب التجريبي» مكانه فى تاريخ الفلسفة — كـ مدرسة — إلا على عهد الفيلسوف الفرنسى كومت Gouste فى القرن التاسع عشر (١٧٩٨ — ١٨٥٧ م) ، ومنذئذ عرف «بالمذهب الوضعى» ، *positivism* . وأوجست كومت August Comte : يعتبر إذن المؤسس الأول «للفلسفة الوضعية» ، *Positive Philosophy* ، وهى الفلسفة التى لا تعتبر شيئاً ما «حقيقياً» ، و «واقعياً» ، إلا ذلك الموضوع الوضعى ، الذى جاء أثراً لتجارب الحس ، ويمكن مع ذلك اختباره بالحس .

و «المذهب الوضعى» الذى استخلصه «أوجست كومت» من «المذهب التجريبي» السابق عليه ، يرى أن الفلسفة يجب أن تجتاز ثلاث مراحل ، وتنتقل من واحدة إلى الأخرى ، لكى تستقر فى المراحل الأخيرة :

• يجب أن تمر فى المرحلة الأولى : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الشيء الطبيعى ، ويعمل وجوده ومظاهره من القوى الخارجة عن الطبيعة ، وهى القوى الإلهية ، أى من دائرة الدين

• وتنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية : وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الحياة الإنسانية وقوانينها وأغراضها ، من عبارات نظرية تصورية إنسانية ، أى من دائرة الميتافيزيقا ، أى من العقل النظرى الخالص

• ثم تنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثالثة : وهى المرحلة الوضعية أو الواقعية ، وهى التى يقف فيها الإنسان على علاقات الظواهر الطبيعية بعضها ببعض ، من طريق الملاحظة والتجربة وحدها . وفى هذه المرحلة الأخيرة يجب أن تستهلك الفلسفة ، وينتهى وضعها فى التوجيه ، ويفنى أمرها فى العلوم المختلفة التى تنشأ على إثرها ، وتكون نتيجة للتجارب وحدها .

وهناك تلميذ لـ Comte ، وهو لودفيج فيرباخ Ludweg Fuebach ، أحد الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر (١٨٠٤ — ١٨٧٢ م) ، يعبر عن هذه المراحل التى ذكرها أستاذه بما يأتى :

• « الله ، كان فكرتى الأولى

• ود العقل ، كان فكرتى الثانية

• والإنسان بمحيطه الواقعى — وهو فكرتى الثالثة والأخيرة .

وهدف هذه الفلسفة الوضعية : الاستمرار فى « إقار ، النظر إلى الحياة ، عن طريق إخراج معنى الله من هذه النظرة ، والتضحية بحقائق العقل ، بعد تجريد ذلك كله من الاعتبار الواقعى ، والطابع اليقينى .

« إقار التفكير الإنسانى النظرى — عن طريق هذا المنهج — قاد إلى مذهب الشك الذى عرف به الفيلسوف الإنجليزى هكسلى Huxley ، فى القرن التاسع عشر (١٨٢٥ — ١٨٩٥ م) ، وأبرزه فى الجلة الآتية : « نحن لا نعرف شيئاً ، وسوف لا نعرف شيئاً ، ا

هذا رأى كومت فى الجانب النظرى . . . أما فى الجانب العمل ، أى

تفكيره في الحياة العملية ، وفيما يجب على الإنسان من سلوك خلقي بعد التوجيه فيها — فإن كومت يرى أن الحياة العملية الأخلاقية تبتدىء من « أنا » ، أى تبتدىء من الانانية أو الذاتية ، كى تصل حتما إلى « الإحساس أو الشعور الاجتماعى » ، أو إلى ما يسمى بـ « المعنى المشترك » . ومعنى ذلك : أن على الإنسان أن يسلك في الحياة بحيث يبتدىء من ذاته ولذاته ، فينهى حتما إلى المجتمع والفناء فيه .

والحياة العملية عندئذ تحتاج — في جانب هذه النظرة — إلى دين ، أى تحتاج إلى « عبادة » . . .

ولكن أى دين وأية عبادة ؟

• الدين : هو دين « الطبيعة الكبيرة »

• والمعبود : هو « الإنسانية »

وقد كان تفكير هذا المذهب الوضعى من العوامل القوية في قيام الماركسية و « الشيوعية » فيما بعد .

ومن أتباع هذه المدرسة الوضعية « ميل » و « اسبنسر » و « راسل » ، Rusel في إنجلترا ، ولودفيج فيرباخ في ألمانيا ، كما سلف الذكر .

* * *

ملخص هزيس المذهبيين :

هذان مذهبان في تفكير القرن التاسع عشر

كلاهما : يبحث في قيمة الميتافيزيقا كمصدر من مصادر المعرفة ، وهى فلسفة ما وراء الطبيعة .

• فأولها « المذهب الاسمي » : يحمل « العبارات » التي تدل على الأنواع والأجناس — كالوجود ، والإنسانية ، والعلة . . . وغيرها : أسماء وإشارات إلى مدلولات متصورة في الذهن ، وليست واقعة في الخارج . وبما أن هذه العبارات هي مصطلحات الميتافيزيقا ، فالفلسفة الميتافيزيقية ليست مصداً لمعرفة واقعية ، بل مصدر ذلك هو الواقع المحسوس وحده . والوسيلة إلى التعرف عليه هي الحواس الخمس .

ويلاحظ أن أوكام Occam - من عمدة المذهب - لا يدخل الحقائق الدينية في الحقائق الميتافيزيقية ، ولذا لا يوجه إليها هجومًا مباشرًا ؛ بل يفصل بينهما فصلًا تامًا . وهو إذ يناقش فلسفة ما بعد الطبيعة يناقش صنعة إنسانية ، تطلب لنفسها الاعتبار العام فيما تذكره من أفكار وآراء .

وهو أيضاً إذ يعيب الدين — المسيحي طبعاً — لا يعيب الرسالة المسيحية وتعاليمها كما يفهمها العقل الصحيح ، أو حتى كما تفهمها البروتستانتية ، وإنما يعيب ما لحق بهذه الرسالة من سلطة سياسية عليا ، وعصمة لشخص البابا — كرئيس للكنيسة الكاثوليكية — في قوله وعمله .

كما يلاحظ أن « كانت » الألمانى ، يشبه العبارات الميتافيزيقية بورق نقد بدون ضمان ، ويهدف إلى بيان : أن صنعة العقل الإنسانى فيما بعد الطبيعة لا تأتى بيقين واقعى ، لأن العقل لا يستطيع أن يأتى بيقين إذا اجتاز مرحلة الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها . وكل ما يأتى به عندئذ لا يخرج عن الظن والتخمين ، لذا العقل يحكم أنه محدد : بالبيئة وبالمكان والزمان والثقافة الخاصة ،

والجو الطبيعي والاجتماعي والسياسي ، يستطيع أن يأتي يبين عن الموجود غير المحدد ، وهو الله . فالله لا مطلق في وجوده ، لا تحدده شهوة ولا رغبة ، ولا يحدده زمان ولا مكان ، ولا شيء مما يحدد به الإنسان . ولذلك لا يستطيع الموجود أن يتصور غير المحدد تصورا تاما ، وكل ما يفعله أن يقيس وجوده على وجود نفسه ، وذلك ظن وليس ييقن ! ومن ثم يطالب « كانت » في فلسفته بإفراح مجال القلب للإيمان ، وإبعاد العمل العقلي عن مجال الألوهية . وذلك ليس لأنه ينكر الألوهية ، بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشري عن الظن والتخمين .

وعلى هذا النحو طالب « الفزالي » - ومن قبله أبو بكر « الباقلاني » ، و« إمام الحرمين الجويني » - بإبعاد الصنعة العقلية عن مجال الألوهية ، ووضع الإيمان وتركيزه في القلب ، بدلا من تركه في مركز المناقشة العقلية . وتشبه حجة هؤلاء العلماء من المسلمين في ذلك حجة « كانت » أيضا ، من حيث أن العقل لا يصل إلى يقين فيما بعد الطبيعة . ولذلك كان علم الكلام في نظرهم علما لا ينشئ عقيدة ، ولا ينمي اعتقاداً .

• وثاني المذاهب - وهو المذهب التجريبي : كما تركه هيوم ، وقبل أن يتحول إلى « المذهب الوضعي » ، الذي تزعمه أوجست كومت - لا ينكر الوصول إل « الله » عن طريق العمل العقلي ، وهو العمل القائم على الربط والمشاكلة بين الأفكار . وهو ينكر فقط : أن تكون المعرفة فيما بعد الطبيعة ميزة المعرفة الطبيعية ، في إمكان اختبارها والتثبت منها عن طريق التجربة .

نعم ، بعد أن تحول هذا المذهب إلى « الفلسفة الوضعية » ، رغبت هذه الفلسفة الوضعية إلى « البحث الفلسفي » ، جملة أن ينهي توجيهه ، ويبقى في « العلم »

وفي الدائرة الإنسانية والطبيعية ، إذا طلب لمعرفة صفة الحقيقة واليقين . وعلى الإنسان إفي سلوكه أن يبتدىء من ذات الفرد : وهي «أنا» ، ويسير منها للجماعة . وفي عبادته يجب أن يتجه إلى المجتمع والطبيعة الكبرى ، دون أن يتجه بها إلى ما وراء الإنسان ووراء الجماعة — وهو الله .

بالموازنة بين المذهبين — «الإسمي» ود «التجريبي» ، نجد أن المذهب الأول وهو «المذهب الإسمي» عبارة عن بحث في الألفاظ والعبارات ، وهو بحث منطقي ، اتخذ موضوعه مصطلحات فلسفة ما بعد الطبيعة ، وأعلام الأشخاص في هذا الوجود المشاهد ، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إنكار الألوهية ، بل حرص قادة هذا المذهب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الاحتفاظ بالإيمان وبالعقيدة . وإن كان لهم نقد يتعلق بالدين ، فهو موجه لما صاحب المسيحية في تطورها ، لا للأسس التي تقوم عليها . على أنهم فرقوا في ذات العبارات ، بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر . ولفظ الله ليس من عبارات النوصين .

خرافة الميتافيزيقا :

وهنا في مصر ، كان من مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي منذ بداية القرن العشرين ، ترديد الفكر الغربي في القرن التاسع عشر ١١ ولم يكن التردد ترديد النافع منه الذي يصح أن يشر في الجماعة الإسلامية الناهضة ، كالفكر العلمي : في مجال التعمير والهندسة ، في مجال الطب ، في مجال الكيمياء ، في مجال الطبيعة أو الرياضة البحتة . . . وإنما كان ترديدا لفكر المستشرقين كما رأينا من قبل ، أو لفكر المادى على نحو ما تذكر هنا .

وعند ترديد هذا الفكر باسم التجديد ، قد يردد مشوها أو محرفا — كما سنرى ، مما يزيد الأمر لبساً ، ويدفع إلى الشك السلبي ، على نحو ما قيل بين طلاب الجامعة : « الدين إجماع خرافي » ١

هنا في التعليم الجامعي في بعض كليات الآداب يدرس كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » . . . وهو كتاب منقول من الفكر الأوروبي المأدب ، الذي أشرنا إليه ١

هذا الكتاب بصور الهدف الرئيسي منه في العبارة الآتية :

« الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي : بيان أن (العبارات) الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس ، (١) .

لم يذكر الكتاب في سطر واحد منه ، أن المراد من قوله « البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكاناً هو (الفلسفة الميتافيزيقية) وحدها دون الحقائق الدينية ، كما صرح بذلك مثلاً أوكام فيما نقلناه عنه من قبل ، وبهذا كان يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفي الإنساني الذي له طابع ما بعد الطبيعة . . . أما الدين ورسائله ، أما الإسلام على وجه أخص فأمر آخر . وبذلك يتعد القارئ عن اللبس ، ويصون قدسية الدين ، في الوقت الذي يناقش فيه صنعة الإنسان ، وهي صنعة الميتافيزيقية .

لكن الكتاب ذكر كلمة « العبارات الميتافيزيقية » من غير أن يفرق

(١) كتاب خرافة الميتافيزيقا : ص ١١

بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر ، كما صنع أساتذة هذا المذهب فيما عرضنا هنا من قبل . وبذلك لا يعرف القارىء أنه بصدد تحديد ألفاظ ، ومدى ارتباطها بمدلولها في واقع الأمر . كما لا يعرف أن اسم « الله » جل جلاله ليس مصوناً فحسب عن هذا النقاش ، بل لا يدخل في دائرته بحال ! !
لأنه يقول — مطلقاً الأمر بدون تحديد :

« العبارة الميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط : وهو أنها ليست بما يميز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق . فنى يقبل الكلام عند المنطق ؟ المنطق يقبل الكلام ، إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه . أما الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن تتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، (١) .

ونحن بدورنا نتساءل : أى « منطق » له هذه الوظيفة ؟ نراه منطق الإنسان عامة . . . وهناك أنواع متعددة من المنطق : منطق الرياضة ، ومنطق الصورة والقياس ، ومنطق الفلسفة الوضعية ؟ ؟

لو حدد الكتاب هذا المنطق « بالمنطق الوضعى » ، لعرف القارىء أن هناك أنواعاً أخرى من المنطق تخالف هذه الوجهة من النظر ، ومن هنا يكون هو أمام منطق محدد . . . لكن ليس من دافع لأن يجزم بأن المنطق الإنسانى عامة ، كما يوهى الكتاب يحيل أن تكون هناك عبارات موجودة على سبيل الحقيقة ، وهى تلك العبارات التى مدلولاتها توجد فيما بعد الطبيعة .

ويزيد الكتاب فى هذا الإبهام فى عباراته التالية :

(١) المصدر السابق : ص ٧٨

د إن (الميتافيزيقي) لا يقول حين يدعى ما يدعيه إنى أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة . فإذا طلبت إليه أن يدللك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حق ترى ، لنفسك إن كانت حقاً موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجاوبك بأنها ليست بما يحس وإذن هو موقف عجيب يقول كلاماً عن أشياء ، ثم يرفض أن يدللك كيف يمكن أن تلتمس الأشياء في خبرتك ، لتصدقه أو تكذبه ١١

د فلاح هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية — كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يحىء كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية ! وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ١٢

د فأي نوع من الكلام يقول ؟ كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى !

د يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن أشياء تتجاوز عالم الشهادة والحس . ففسأله : من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يتحتم عليك — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ، وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحشرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود شيء ، أو دصفة ، مما يخرج عن نطاق التجربة ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٨٢

فالميتافيزيقا في لغة الكتاب: هي كل معرفة وراء الطبيعة ووراء المحس
المشاهد . . . وهي كلام فارغ لا يحمل أى معنى ١
والميتافيزيقي رجل متحكم لا يدلنا بالخبرة الحسية عن موجوداته التي
يدعيها ، ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل ، وسلوكه
في المعرفة يخالف عرف الناس ، فلا يبتدىء فيها بشهادة الحواس ١١
ثم يستطرد الكتاب فيقول :

د وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة
والمعنى ، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً فإنه
لا يدل السامع على شيء ، فكيف وقع هذا الهم العجيب ؟ كيف نمت هذه
الأسطورة الكبرى فامتلات بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟؟

د نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية . . . وهي الظن بأنه ما دامت هناك
كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى ١ وكثرة تداول اللغة
ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد
ترقيم ، أو مجرد صوت بغير دلالة . لكن التحليل يبين لك أن مئات من
الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي أشياء
ألفاظ ، كما يسميها رجال (الوضعية المنطقية) ١ وما أشبه الأمر هنا بظرف
يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة ، على أنه يحتوى على ورقة من
ذوات الجنيه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ١ وبعدئذ
يحمى مذهبك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو
فارغ ، وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء ، لو تفتبه الناس إلى زيفه
من أول الأمر ، (١) ١١

تري أية كلمة تلك التي تتداول في كثرة ، وهي أشبه بالظروف الذي يحتمل

على ورقة من ذوات الجنينه ، ويتداولها الناس في الأسواق مدة طويلة . . .
ولو تنبه الناس إلى ما فيها من زيف لبطل البيع بها والشراء ؟؟
أكل كلمات « الميتافيزيقا » على هذا النحو ، وجماهير الناس لا يعرفون
« الميتافيزيقا » ، فضلا عن أن يقفوا على مصطلحاتها ؟؟

« الميتافيزيقا » سوق يتعامل فيه جماهير الناس ، وهي أبعد جوانب الفلسفة
وأشد ما عزلة عن الحياة العقلية العامة وحياة الرأى العام ، وهي حياة الجماهير ؟؟
إن منطق الكتاب هو التعمية وعدم التفرقة

• أولا : بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب وعبارات
الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر
• وثانياً : بين الحقائق الدبفية والحقائق الميتافيزيقية - كما صنع أرباب
« المذهب الإسمي » ،

وهذا المنطق من السهل تحديد هذه « الكلمة المتداولة » ، في كثرة ، والتي
ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة وهي زيف لا قيمة لها
في التعامل لو تنبه الناس إلى ذلك ، بأنها « الله » ،

وهكذا يكون لفظ الله لفظ فارغ ، ولا مدلول له ، وهو خرافة !! .

قصد التعمية هنا ، وتجاهل التفرقة التي ألزمها أصحاب « المذهب الإسمي » ،
كما رأينا ، لا تدل لحسب على قلة إدراك اللغة العلمية ، بل تدل أيضاً على أن
« البتر » في النقل عن الغير يكاد يكون صفة من صفات « التجديد » في الفكر
الإسلامي الحديث عند هؤلاء المرددين !!

* * *

قد قُسم المشركون أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحس » ، وحده ،
ورأوا أن مصدرهم في المعرفة هو عالم المحسوسات لا غيره ، واعتقدوا
أنهم وصلوا إلى حقائق لا يجوز لهم أن يستبدلوها بتلك الحقائق الأخرى
الأخرى التي ليست في شأهم !

ومع ذلك كانت معارفهم أسماء لامسميات لها على سبيل الحقيقة ، وتبين أنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس . ويتحدث القرآن عنهم في قول الله تعالى:
« أفرايتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ؟ ألسم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ، ما أنزل الله بها من سلطان . إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (١) .

فقد يقع « الحسر » على أشياء ، ومع ذلك لا يدرك هو نفسه حقائقها ومدلولاتها في الخارج . وعندئذ تكون عباراتها أسماء ، وتكون تلك الأسماء رموزاً وأرقاماً ، لا تحمل حقائق ، ولا تدفع « العقل » الخالص نحو إقرارها .

قد تدرك « الحواس » إذن إدراكاً خطأ ، وقد يكون تصور « العقل » وهماً وظناً . ولكن حسن الظن بالحواس ، أو الثقة بالعقل قد تحمل بحسن الظن على أن ينخدع بأحدهما ، أو بكليهما .

فالقرآن هنا في الآية السابقة يحكى عن المشركين الذين انخدعوا بـ « الحس » ، فاعتقدوا في كائنات محسة — هي على الحقيقة أشجار — أنها صاحبة تأثير إيجابي أو سلبي في حياتهم ، وأنها آلهة تعبد ... وطاوع « عقولهم » ما انخدعوا فيه من حس ، فكان العقل ظناً وهوى ، لا علماً وحقيقة واقعة !!

الإنسان المحدود قد يظن أن رآه استغنى ، ويدفعه طغيانه إلى إنكار عقله ، وإنكار أصل وجوده وخلقه ... مع الإيمان فقط بما يتصل بشهوة بطنه وفرجه — وذلك هو الإنسان صاحب الفلسفة « الحسية » !!

(١) سورة النجم : ١٦ - ٢٣

وقد يدفعه هذا الطغيان مرة أخرى إلى إنكار عالمه الذى يعيش فيه ،
وإنكار العالم الأزلئ السابق على وجوده الذى فيه خالقه ... مع الإيمان
بحسب بأنه هو الوجود ، أو على الأقل هو نفسه رب الوجود ! فن « عقله »
يحدد خصائص الوجود ، ومن « عقله » أو « نفسه » يلون العالم الذى يعيش
فيه ، وذلك هو الإنسان العقلئ أو النفسئ فى تفلسفه ١١

* * *

وإذ يتقبل كتاب : « خرافة الميتافيزيقا » من الجانب النظرئ إلى الناحية
العملية — وهئ الجانب الخلقئ — يقول عن مصدر القيم الأخلاقية :

القيم (الأخلاقية) جزء من ذات نفسه ، وإن العالم الخارجئ عن ذاته ،
لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالم من الأشياء ١١ فإذا أراد أن يقف إزاءها
وقفه العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لابد له من قصر الحديث
على وصف ما يراه فعلاً ، وما يسمعه . وما يحسه بسائر حواسه ، دون
إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً
غير العلم ومجالة ، (١) ١١

والكتاب فى هذا الجانب العملئ يشير إلى المذهب النفسئ فى التفلسف
Psychologism ... ذلك المذهب الذى ينكر وجود العالم الخارجئ على
نحو معين فى ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك ، ويرئ أن وصف العالم
الخارجئ بئن من ذلك يرجع إلى إحساسات الإنسان وانفعالاته المختلفة ،
دون ذوات الأشياء . فالإنسان هو الذى يضئ الوصف على الأشياء ،
وليس هذا الوصف للأشياء من ذواتها ١

(١) س ١١٢

وتقابل هذه النظرة ، نظرة مذهب الوجود Ontologism — وليس الوجودية ... وهي نظرة ترى أن المبادئ الميتافيزيقية ، وبالأخص فكرة « الوجود المطلق ، — وهي الله — بداية التفلسف وبداية المعرفة ، وليست الحقائق التجريبية النفسية . ويقصد بذلك أن التجارب النفسية من عواطف وإحساسات ليست هي التي تصبح العالم الخارجى بصيغتها ، بل مبادئ الوجود الثابتة ، وفي مقدمتها مبدأ « الوجود المطلق ، — أى الله — هي التي يرجع إليها شرح هذا العالم وما فيه من موجودات . ولأذن ما في العالم من خير وشر وجمال ، مصدر تحديده فكرة الوجود المطلق ، وليس لإملاء عواطف الإنسان .

وكتاب « خرافة الميتافيزيقا » في الجانبين : النظرى والعملى ، يتشبث بدعوى « الاسميين ، و « الوضعيين ، ... ولكن بالصورة التي عرض هو بها آراءهم ، وليس بالصورة التي أفرغوها في تاريخ مذهبهم !

الميتافيزيقا والدين :

وقد رأينا من قبل في تاريخ « الاسميين ، أنهم يحتاطون في فصل الدين عن الميتافيزيقا ، إن وجهوا إلى هذه الأخيرة النقد باسم البحث العلمى . كما رأينا في تاريخ « التجريبيين ، و « الوضعيين ، أنهم في فترة طويلة صانوا الدين عن النقد ، ثم مسوه بعد أن قام كومت Comte ومن بعده فيرباخ Feuerbach على تدعيم « المذهب التجريبي ، باسم « الفلسفة الوضعية ، . لكن لماذا تجاوز النقد في أوروبا الميتافيزيقا إلى الدين ؟ ؟

يمكننا أن نقف على جواب هذا السؤال من عمل الفلاسفة الذين قاموا في القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولة عقلية فلسفية للاحتفاظ

بقضية الدين ، وقيمة الوحي ... وسنرى أن السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية أولا ، وليس في مقاومة الإيمان في ذاته .

في القرن السابع عشر قام «سبينوزا»^(١) و«ليبنيز»^(٢) و«لوك»^(٣) ...

وأراد ثلاثهم أن يجمعوا الطوائف المسيحية الثلاثة في أوروبا الغربية ، طوائف : الكاثوليك ، وأتباع لوثر ، والمصلحين ، على أساس من التعاليم الأصلية للمسيحية ، وابتدعوا لهذه المحاربة ماسمونه « بنظام العقيدة ، ... وكتب د لوك ، خطابات ثلاثة عن « التسامح » ، وعبر عن هذا التسامح في كلمته المعروفة : « كنيسة حرة ، في دولة حرة » .

وتحولت هذه المحاولة من الوجهة النظرية — عند الفلاسفة الثلاثة — إلى القيام بتعليل عقلي لـ « مسيحية عامة صافية ، ... وأطلقوا على هذا التعليل « دين الطبيعة ، أو « دين العقل » ، وجعلوا أساس هذا الدين : الإيمان الكامل بالوحي الإلهي ، لكن عرفوا الوحي الإلهي بأنه ما كان فوق العقل البشري ، ولكن يفسجم مع العقل ، أي أن الذي يعتبر وحيا هو ما لا يستطيع العقل أن يجدده من نفسه ، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه في وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح !!

وقد زاد جماعة السوسينيين Socinienes^(٤) في تأكيد وجود الوحي الإلهي ، ولكنهم عبروا بأنه ما ليس بوحي هو ما لا يستطيع العقل أن يفهمه . وتطبيقا لهذا : اعتبروا ما جاء في كتب العقيدة المسيحية من : التثليث ،

(١) ١٦٣١ - ١٦٧٧ (٢) ١٦٤٦ - ١٧١٦ (٣) ١٦٢٢ - ١٧٠٤

(٢-٣) أتباع الفيلسوف الإيطالي Socin في القرن السادس عشر (١٥٢٥-١٥٦٢) .

وقد كان ضد الكثرة .

ومن جعل المسيح إلهياً إنسانياً - في وقت واحد - غير وحي ١

ثم رأوا أن ما أوحى به الله له طابع القانون ، ويجب العمل به .
والدين لا يبق في جز الفكرة النظرية ، بل هو خضوع تام للقانون الإلهي ،
هو عمل وسلوك طبقا لهذا القانون ... لأنه طالما كان القانون الإلهي غير
مؤسس على الأغراض الشخصية - بل هو دمتجرد ، للإنسانية ، يجب
أن ينفذه الشخص ، لأن في تنفيذه مصلحته مصلحة غيره .

وفي القرن التاسع عشر أسس الفيلسوف الألماني د فريدريك هيريش
جاكوبي ، Friedrich Heirich Jacobi فلسفته التي سماها د فلسفة
الإيمان ، وجعلها في مقابل فلسفة د كانت ، في د نقد العقل الخالص ، .
وقول هذه الفلسفة إن فينا عقلا مباشراً من الله ، ذلك الذي صنع للإنسان
طبيعته الخاصة ، وواهب هذا العقل وهو الله ، يعيش في قلوبنا حاضرا ، كما
تتمثل الطبيعة أمام حواسنا الخارجية ... هو : د ضوء في قلبي ، ولكن عندما
أريد إحضاره في العقل ينطفئ ، ١١ أي أن العقل لا يستطيع أن يجدد ،
وإن كان يملأ فراغ القلب بالإدراك الوجداني .

وجاء د هيجل ، Hegel في القرن التاسع عشر أيضا ، وأقام فلسفة خاصة به
على أساس مما سماه د الفكرة ، ... ووصل بهذه الفلسفة الخاصة إلى وحدانية
الله ، وبذلك أغضب الكنيسة الكاثوليكية بإنكار التثليث في الألوهية ،
ويقول هيجل ، معلقا على الحركة الفكرية لـ د كانت ، : د في ألمانيا
دارت هذه التمثيلية الخاصة ، وهي : أن الشعب المثقف هو شعب من غير
ميتافيزيقا ، وأن المعبد الذي استكمل زيتته وزخرفته هو المعبد الذي
خلا من أقنوس الموجودات ، ١١

وعلى غرار هيجل ، قام شلنج Schelling بعمل فلسفي سمي بالفلسفة
د البنائية ، وهي فلسفة تهدف إلى إقرار مذهب الوحدة في الألوهية .

وهنا نجد ، من دفاع هؤلاء الفلاسفة عن الدين ، ومن محاولاتهم
الفلسفية لإصلاحه ، أن الدين تجاوزوا من فلاسفة الغرب بتقديم الميتافيزيقا
إلى الدين ، لم يتقدوه إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة ، في حصر نيقظ
الإنسان فيه إلى قيمة نفسه .

لقد حاربوا الثلاث ، وعقيدة ألوهية عيسى ، والاعتقاد بمصصة البابا ،
وبسلطانه الزمني ... ولم يتقدوا « الإيمان » في أصله ، بل تقدوا الطارىء .
عليه ، بما لا يستقيم مع العقل الإنساني الواضح . مما سيكون موضع تفصيل
في حديثنا عن المشكلة التالية : الدين « غدد » ، حتى يتضح موضوع النزاع
على حقيقته في الفكر الأوربي .

ولكن هنا في مصر والشرق الإسلامى ، عندما ارتضى « المجددون » لأنفسهم
أن يكونوا مرددين لمفكرى الغرب ، ورددوا هجوما على دين ليس ثمة داع
لمهاجمته وهو الإسلام ، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم
النقد العلمى أو العقل ١١

فعندما أراد المجددون في مصر أن يقفوا على قدم المساواة مع الغربيين .
الأحرار — كما فعل صاحب « مستقبل الثقافة في مصر ١ » — رأوا من
المساواة في الوقوف على قدم واحدة معهم : أن ينقلوا عيب الغربيين المفرضين
للإسلام ، وأن يغمضوا ويهموا فيما ينقلونه باسم الفكر التجريبي أو الإسمي ،
حتى يكون منهم في تجديدهم في الفكر انتقاص للإسلام . وبذلك يتساوون
في الوقوف على قدم واحدة ، وهى توجيه الملام والعيب للدين ١١
والتساوى في الوقت مع الإنسان الحر في البحث ، هو أن لا تطفى
عليه عاطفة فيما يبحث ، وأن يكون صريحا في الحديث عن عاطفته
إذا تملكته هذه العاطفة في البحث ، دون أن يضغط شأنها أو يرهق
« الحرية في البحث » ، يوم يدعو من واره ستار إلى ما يرى أو يرغب ١١

الدِّينُ مُحَدَّرٌ !

الصراع بين الربيه والعقل والحس في تاريخ الفكر الأوروبي :

مضت على التفكير الأوروبي منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوروبية صراعاً فكرياً ، واتجاهات عقلية مختلفة ، تدور حول د تبرير ، مصادر المعرفة التي عرقتها البشرية في تاريخها حتى الوقت الحاضر ، وهي : الدين ، والعقل ، والحس أو الواقع . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن د قيمة ، أى واحد من هذه الثلاثة - كصدر للمعرفة المؤكدة أو اليقينية ، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجاباً أو سلباً . ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد ، تتكون المذاهب الفلسفية التي تعبر عن قيمة المصدر ، الذي وضع للاختبار والتقدير .

• سيادة النص أو الربيه :

كان د الدين ، أو د النص ، سائدا طوال القرون الوسطى في توجيه الإنسان ؛ سواء في سلوكه وتنظيم جماعته ، أو في فهمه للطبيعة . وكان يقصد بالدين : «المسيحية» ، وكان يراد من المسيحية : «الكثلكة» ، وكانت الكثلكة : تعبر عن د البابوية ، !

والبابوية نظام كنسى ركز د السلطة العليا ، باسم الله في يد البابا ، وقصر حق تفسير د الكتاب المقدس ، على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى في الاعتبار بين نهر الكتاب المقدس ومفاهيم الكنيسة الكاثوليكية . . . وجعل عقيدة «التثليث» ، عقيدة أصيلة

في المسيحية ، كما جعل الاعتراف بالخطأ ، و«صكوك الغفران» ، من رسوم العبادة ... وغير ذلك مما يتصل بالكاثوليكية كذهب وكنظام لا هو .

حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى ابتدأت الحروب الصليبية ثمرتها الإيجابية في العقلية الأوروبية ، فقام مارتين لوثر Luther^(١) وكافح «تعاليم الشيطان» ، كما سماها . . . وهي تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية . فحارب «صكوك الغفران» ، ونظر إليها كوسائل للرق والعبودية ، وألقى الأضواء على عقيدة «التثليث» ، كما حارب سلطة «البابا» ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص) . وطالب بالحرية في بحث الكتاب ، ولكن ليست أية حرية على العموم ... ومع ذلك جعل الكتاب المقدس نفسه هو مصدر الحقيقة فيما يتصل بالإيمان ، ثم جعل «الإيمان» في الاعتبار والقيمة مقدما على أى شيء آخر عداه ، من العقل أو الطبيعة .

وجاء بعد لوثر - في طريقه - كالڤين Calvin^(٢) ، وأقر لوثر على أن : الإنجيل وحده هو المصدر للحقيقة المسيحية ، دون تفسيراته وشرحه ، وأوضح رأيه في عقيدة التثليث وفقا لأصول المسيحية الصحيحة .

وبحركة «لوثر» و«كالڤين» الإصلاحية ، تعرضت المسيحية للجدل الفكري وأصبحت موضوعا للنقاش العقلي والمذاهب الفلسفية . والمسيحية التي تعرضت لذلك هي المسيحية التي تناولها لوثر بإصلاحه ، أى الكاثوليكية البابوية :
• من أنكر من الفلاسفة على الدين أن تكون له «سلطة» : أنكر سلطة البابوية .

• ومن وضع العلاقة بين الدين والعقل كشيئين متقابلين أو متناقضين : حدد العلاقة بين «الكسلكة» وتصويرها لعقيدة «التثليث» ،

(٢) ١٥٠٩ - ١٥٦٤

(١) ١٤٣٨ - ١٥٤٦

وما فيها من مراسم «صكوك الغفران» ، من جانب ، وبين العقل الإنساني العام من جانب آخر .

• ومن دافع عن المسيحية عن الفلاسفة ، كـ «هيجل» : دافع عن «التعاليم النقية للمسيحية» ، التي احتضنها «لوثر» ، في إصلاحه في مواجهة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية .

وهكذا : كان «الدين» ، الذي جعل موضوعاً للصراع العقلي الأوربي ... نوعاً خاصاً من الدين .

وكذلك كان الذي قُبل منه باسم الفلسفة كان جملة خاصة من تعاليمه . كما كان الذي رفض منه باسم الفلسفة أيضاً كان أيضاً جملة خاصة من تعاليمه . وفي عهد سيادة «الدين» ، كصدر للعرفة — سواء في عصر سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو في عهد الإصلاح الديني للوثر — نظر إلى «الكتاب المقدس» ، وهو الإنجيل على أنه فوق العقل ... على معنى أن العقل أن يبحث ويرى — إن جاز له أن يبحث ويرى — ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم .

والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحى ، اعتبروا أن الألوهية المراجع الأخير للوجود وللعرفة على السواء .

• سيادة العقل

استمر اعتبار الوحى كرجع أخير للعرفة على خلاف في تحديد تعاليمه ، حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهو عصر «التنوير» ، في تاريخ الفلسفة الأوربية ... وعصر التنوير له طابعه الخاص الذي يتميز به عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاحق له ، وله طابعه المشترك في الفكر : الألماني والإنجليزي والفرنسي

في الفترة الزمنية التي تحدده ، وله فلاسفة في دوائر الفكر الثلاث كونوا
الطابع الفكري الذي عرف به .

فن فلاسفته في ألمانيا : واف Ohristian Wolff ولسنج Lessiug
وفي إنجلترا : لوك John Locke .

وفي فرنسا : فولتير Voltaire وبایل Pierre Bayle ولا متری
Lamétrie.

وطابعه الفكري الذي يتميز به :

• نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه ، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل
الإنسانية في يده ، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل — وهي عبودية
الكنيسة وتعاليمها — حتى لاتحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

• الشجاعة والجرأة التي لاتأرجع في إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان
العقل . وكذلك في تكوين الدولة ، والجماعة ، والاقتصاد ، والقانون ، والدين
والتربية ، تكويناً جديداً ، على الأسس السليمة المصفاة التي لكل واحد منها .
• الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع ، وبالأخوة في الإنسانية ،
على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها ، المستمرة في التزايد والنمو .

ومعنى ذلك كله : وجوب سيادة العقل ، — كصدر للبرقة — على غيره ...
وغيره الذي ينازعه «السيادة» في ذلك الوقت هو «الدين» ... أي المسيحية
«الكاثوليكية» أولاً . وقد تكون معها «البروتستنتية» كذهب عرف
للإصلاح الديني هناك .

فالعقل — في نظر أصحاب عصر التنوير — الحق في الإشراف على كل
اتجاهات الحياة ، وما فيها من سياسة وقانون ودين .

و«الإنسانية» هي هدف الحياة للجميع ، وليس الله أو المجتمع الخاص
أو الدولة الخاصة .

وكما يسمى هذا العصر بـ «عصر التنوير» ، يسمى أيضاً بـ «العصر الإنساني»... وكذا يسمى بعصر الـ «Deism» — أى عصر الإيمان الفلسفي بالإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم إذ كل مسميات هذه الأسماء تعتبر من خواصه .
فالتنوير : لا يقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه ، وإحلال العقل محله فيه .
والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر : ليست إلا عوضاً عن «القربى من الله» كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة .

والإله الذى ليس له وحى ولا خلق : يتفق مع تحكيم العقل وحده ،
وطلب سيادته على أحداث الحياة واتجاهاتها .

وكانت فى عصر «التنوير» إذن خصومة فكرية بين «الدين» و «العقل» ،
واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل... ولذلك عد زمن هذا العصر
فترة سيادة «العقل» ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة «الدين» !!

ولكن مع ذلك ، كان للدين فى هذه الفترة أنصار من أرباب الفكر ،
كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال
الدين (وهم المصلحون) ، ورجال الفلسفة كذلك .

بمؤسسه :

فقرى - مثلاً - Ballanche ينقد سيادة «العقل» كمصدر وحيد للبرقة
ويذكر : أن فلسفة «التنوير» أخطأت عندما نصبت إلى أن العقل — وحده
ومن نفسه — يمكن أن يوجد «الحقيقة» وينظم الجماعة... وأخطأت
كذلك عندما أرادت أن تقسم صورة العلاقة المشتركة بين الأفراد على
ما بينهم من ميل ومحبة إنسانية ، دون ما يربطهم من قبل من رباط اللغة
والدين والتقاليد ، وما أشبه ذلك من الروابط الأخرى السائدة .
ويستطرد بلانش فيذكر ، أنه فى الواقع : كل حياة عقلية

للإنسان هي حسيطة للتقاليد الاجتماعية ، واللغة بالذات ... فاللغة هي وحي
الله للإنسان ، و « الكلمة الإلهية » هي مصدر « الحقيقة » ... والمعرفة الإنسانية
هي دائماً قسم من هذه الحقيقة الإلهية ، وتنمو من الضمير الذي بداخلها ،
والذي يجعل للعام اعتباراً خاصاً بأنفسنا . و « الكنيسة » هي حاملة « الكلمة
الإلهية » ، فتعاليمها هي « العقل العام » الذي هو منحة من الله ، والتي تشبه
شجرة تمت على مر الزمن ونضجت بها كل المعارف الإنسانية الخالصة
من الزيف . ولهذا يمكن أن يعتبر « الوحي » وحده أساساً « للجماعة » ونظامها ،
كما يعتبر أساساً « للمعرفة » و « الحقيقة » معا .

ويعلق د فندلبند ، على قد بلانش لفلسفة عصر « التنوير » بقوله :
و « العنصر الفلسفي لهذه النظرية الكنسية جاء من الاعتراف بـ (العقل
النوعي) ، الذي تحقق ووجد في التطور التاريخي للجماعة ، كسبب للحياة
العقلية عند الأفراد » .

ومن هذا يتضح : أن صراع العقل مع الدين هو صراع « الفكر الإنساني »
مع « مسيحية الكنيسة الكاثوليكية »

وأن دوافع هذا الصراع هي الظروف التي أقامتها الكنيسة في الحياة
الأوروبية سواء في مجال التوجيه والبحث ، أو في مجال السياسة ،
أو في نطاق العقيدة والإيمان !!

فبيشتر :

ومن الدين دخلوا في هذا الصراع - من أجل العقل وسيادته -
الفيلسوف الألماني د فيشته ، (Fichte) (١) .

(١) ١٦٦٢ : ١٨١٤ ، وهو Johann Gottlieb Fichte

أقام فلسفته على أساس من استخدام الإنسان لمبدأ « التقيض » ، في
« تصور الإنسان لنفسه » . وأكد في هذه الفلسفة :

• قيمة العقل الإنساني

• وحيته

• كما رأى — في الجانب العملي — أن « الخلقية الإنسانية » هي
في العمل وحده . . وعلى الأخص في تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، واندماج
الإنسان في الجماعة الإنسانية كعضو فيها .

• وجعل هدف التطور الإنساني « ذوبان » الجنس البشري في جمهورية
تتكون من الشعوب صاحبة المدنية ، على أن تخضع العامة لأصحاب المهارة
السياسية ، وعلى أن يحتفظ المدنيون جميعاً بالحرية المقررة ، وأن يتمتعوا
بحق الوقاية من القهر والخضوع بالقوة ، وبحق الملكية وفرصة العمل ،
وبحق المشاركة في إنتاج الدولة الاقتصادي .

• وأخيراً ، رأى أنه يجب على كل واحد في الجماعة أن يفهم رسالة
العظماء وصانعي الخير في الإنسانية ، وذلك بأن يعمل لإثراء الجنس
الأخرى وإسعاده .

ولم يخرج « فيشته » ، بفلسفته العقلية هذه عن الطابع العام لعصر « التنوير »...
وهو طابع تقدير «العقل» وحده دون «الوحى» والدين في المعرفة ، والنظر
إلى « الجماعة الإنسانية » كهدف أخير للإنسان... على أن يحتفظ فيها الفرد
بحريته المشروعة ، وعلى أن تقود الطبقة المفكرة صاحبة المهارة السياسية
غيرها من الطبقات الأخرى فيها .

مبرأ النقيض :

وفي الوصول إلى هذه النتائج من الوجهة الفلسفية ، قرر « فيشته » أن
« تصور الإنسان لنفسه وحده » هو بداية الطريق ، وأشبه بالمقدمات
التي تستلزم نتائجها ... على النحو الذي حدد به غاية فلسفته .

فاذا تصور الإنسان نفسه ... أى إذا « أنا » ، تصورت « أنا » ،

نشأ عنه : أن « أنا » هو « أنا » ،

ونشأ عنه أيضاً : ما « ليس أنا » ، غير « أنا » ،

• فهنا : « أنا » ، an-sich ، وهنا أيضاً : « ليس أنا » ، fuer-sich ،

وتصور « أنا » يستلزم تصور « ليس أنا » ،

• ولكن وجود « ليس أنا » ، منظور في الوجود الحقيقي لـ « أنا » ،

• وإذن « أنا » ، باعتبار أنه يطوى في ذاته وجود « ليس أنا » ، هو جامع

للشيء ومقابله « an-sich und fuer-sich »

وتصور الإنسان لنفسه ينتج إذن خطوات ثلاثا في الفكر

(Tripliziet) (Triplioity)

وبما أنه ليس هناك — عندما تصور الإنسان نفسه — إلا « أنا » ،

فالأشياء الخارجة عن أنفسنا — أى الأشياء التي هي « ليس أنا » ،

تصورها فقط عن طريق : أن « أنا » ، يطوى في نفسه حقيقة أخرى ،

وهي : « ليس أنا » . وهذه الأشياء الخارجة عن أنفسنا بعد ذلك

ليست منظوية فقط في « أنا » ، بل هي عمل لـ « أنا » ، ومن إنتاجه .

وترجع فكرة : « تصور الإنسان لنفسه » ، وما تستتبعه من خطوات

ثلاث ، إلى مبدأ آخر هو مبدأ « النقيض » Der Widerspruch

وهو مبدأ قامت عليه الفلسفة الألمانية « العقاية » ، ونراه مبدأ ضروريا

لا يقبل الرفع ، ويتبع طبيعة العقل ، وخاصة من خواصه . ومن أجل

هذا المبدء كان العقل حقيقياً ، ثم بالتالى كان المبدأ نفسه حقيقياً ... وقد استخدمه في هذه الفلسفة العقلية « فيشته » ، أولاً ، ثم تبعه فيها « هيجل » ، ثم تبعهما « كارل ماركس » ، فاستخدمه في الفلسفة « المادية » .

وكل من « فيشته » ، و « هيجل » وضع مصطلحات تعبر عن هذا المبدأ (١) . أما « كارل ماركس » ، فقد آثر أن يستخدم مصطلحات « هيجل » ، لأنه أحد تلامذة مدرسته ، وإن نهج بتفكير هذه المدرسة إلى غاية أخرى غير غايتها الأولى التي هدف إليها « هيجل » . وتحول عن ذلك منذ بداية سنة ١٨٤٠ م ، متأثراً في هذا التحول بـ « فيرباخ » ، الفيلسوف الوضعي الألماني .

ومنطق « مبدء النقيض » ، على النحو الذي استخدمه « فيشته » :

• أن العقل مستقل تماماً عن غيره ، وموجود من أجل نفسه ، ووجوده هو وجوده هو ، لا وجود غيره .

• وماهية العقل تتضح إذن من العقل نفسه ، وليست بما هو خارج عنه ، مغاير له ... إذ لو توقفت ماهية العقل على غيره الخارجى عنه ، لكان معناه أن : « ليس أنا » هو نقطة البداية ، وفي ذلك إلقاء لـ « أنا » ، نفي فتوقف العقل في توضيح ذاته على غيره دون توقفه على ذاته ، نفي للعقل نفسه قبل أن يصل إلى غيره ، لأنه لا معنى لوجود « ليس أنا » ، إلا نفي وجود « أنا » ، أى نفي العقل نفسه .

(١) وضع فيشته المصطلحات السابقة :

« an-sich und fuer-sich » ، « fuer-sich » ، « an-sich »

وضع هيجل syn-thesis; anti-thesis, thesis

أما كارل ماركس فقد استخدم مصطلحات هيجل

كما أن منطق هذا المبدأ — على نحو ما يستخدم في « تصور الإنسان لنفسه ، — لا يجعل إدراك عالم الأشياء من إنتاج قوة التصور والفكر لدى الإنسان لحسب ... بل يؤكد « حرية ، الإنسان في هذا الإدراك ، كما يؤكد حرية في العمل على العموم . ويؤكد بالتالي أنه غير مجبر لغيره ، ولا مضطر في عمله . إذ هذه الحرية من تفكير الإنسان ، لا يحددها الشيء الخارج عنه ؛ هي من العقل الذي يحدد غيره ، وهو الشيء الخارج عنه .

وبهذا وصل فيثته إلى :

• استقلال العقل في الوجود عن الجسم أو أى كائن آخر ، وإلى سيادته على نفسه ، وعلى غيره وهو العالم الخارجى عنه .

• ثم إلى حرية الإنسان في العمل حرية تامة ، لا يشوبها شبه تحديد من غير الإنسان نفسه .

• وأخيراً إلى تبعية عالم الأشياء في تصوره إلى العقل .

ويستمر « فيثته ، — في استخدام « مبدأ النقيض ، — فيصل إلى أن عالم الأشياء غير متوقف في تصوره لحسب على العقل ؛ بل هو أيضاً ليس سوى الشيء المادى لعمل الإنسان ؛ أى ليس سوى المحسوس المادى لـ « واجب ، الإنسان ... هو تعبير عن « خلقية ، الإنسان ، هو في تصوره متوقف على الإنسان ، وفي الوقت نفسه يمثل خلقية الإنسان لأنه عمله . ويذكر « فيثته ، أن بين موجودات العالم الخارجى : تهذيب الجسم ، وصقل العقل ، وانماج الإنسان في الجماعة الإنسانية ، على أنها تمثل أعمال الإنسان الخلقية في العالم المحسوس .

الجماعة الإنسانية الخاصة العامة .

وتكوين الجماعة الإنسانية غاية العقل الأخيرة في نظر د فيشته ، كعمل خلقى للإنسان ، وثمره من ثمرات تفكيره الحر ... شأنها شأن عمل التهذيب للجسم ، والتعدين للعقل على السواء . لا يتمتع المدنيون فيها بالحرية المشروعة ، وبحق الوقاية من القهر بالقوة لحسب ؛ بل لهم الحق كذلك في الملكية ، وفرصة العمل ، والاشتراك في إنتاج الدولة الاقتصادى . والجمهور مع ذلك هو أداة في يد المهرة السياسيين ، وحفه محفوظ في الدولة طالما يخضع بمحض اختياره للشخصية المنتجة ، الخالقة ، ، وهى شخصية القادة وأصحاب المهارة السياسية .

ويكمن كل تحديد للواجب ، كما تكمن كل قيمة للعمل في : أن كل واحد في الجماعة - بالاشتراك مع الكل - يضع نفسه في خدمة النوع البشرى العام ، وخدمة الدولة الخاصة . وهذا هو غاية العقل في إدراكه وحرية . وغاية خلقية الإنسان في العمل والتصرف .

واتجاه تطور الإنسان - كما يراه د فيشته ، - يسير نحو اندماج الجنس البشرى كله في د جمهورية ، للشعوب صاحبة المدنية ، وفي عمل مشترك منظم تنظيمًا دقيقاً يقصد لرفع قوة الإنسان فوق قوة الطبيعة ، عن طريق علم الطبيعة والفن ، كما يقصد لإخضاع الطبيعة كلها إخضاعاً تاماً تحت سلطان الفسكرة والعقل .

والنداء الأخير لهذه الفلسفة ، الفيشية ، هو : أن كل صانع الخير والمجد في الإنسانية . وكذا كل العظماء في تاريخها عملوا من أجل . . . ، فواجبي أن أفهم رسالتهم ، وأن أحمل على إثرها الجنس الأخرى

ولإسعاده ، وعلى إتمام د المعبد ، العظيم الذى اضطروا لتركه بدون إتمام ! !

* * *

وهنا ينتصر فيشته :

- للعقل : ويجعل غيره - وهو الطبيعة - تابعا له
- وينتصر للحرية الفردية : وحرمان الفرد
- ويجعل العمل من أجل الدولة : كإنتاج للإنسان ، عملا يتسم بالخلقية والمدنية

● وينتصر لقيادة الخاصة : وهم أصحاب العقل « الخالق » ، ويوجب أن يوضع بيدهم توجيه الجماهير والعامة ، ويحدد رسالة هؤلاء الجماهير والعامة في أن يسيروا في ذات الطريق الذى عبده عظمائهم ، وإلى نفس الغاية التى قصدوا إليها في سيرهم ويرى أن تطور البشرية يجب أن يكون إلى الانصهار في جمهورية عامة ، وهو عمل للعقل ، صادر عن حرية في الفكر ، وإرادة خلقية . ويوم تنصر الشعوب في جمهورية واحدة يدل ذلك على أنها تمدينت بالفعل ، وعلى أن العقل أدى رسالة عظيمة .

و « فيشته » - لذلك كله - يؤمن بالفسك ، ، بحريته وإرادته ، ويؤمن بالفرد ، وبالجاعة ، وبالإنسانية عامة . يؤمن أيضاً بأن الإنسان يعقله يسود الطبيعة ، وأنه بأداء ما يجب عليه يهذب نفسه وجسمه ويمدّن جنسه ، ويقوى أواصر الأخوة بينه وبين غيره .

هيجل :

وإذا كل فيشته قد استخدم مبدأ « النقيض » كى يدعم سيادة « العقل » كصدر للعرفة مقابل الدين أو الطبيعة - على نحو ما رأينا ، فإن « هيجل » استخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة « العقل » أيضاً ،

ثم لنعم فكرة «الالهية» من جديد ، وتأكيده «الوحى» كصدر أخير «الحقيقة» ، وذلك على اعتبار أن الله عقل .

وبدلاً من المصطلحات الثلاثة التي تعرف لـ «فيشته» ، والتي يستخدمها في توضيح مبدأ النقيض — وهي التي تعبر عن الخطوات الثلاث للفكر عند تطبيقه ، يعبر «هيجل» عن ذلك بعبارات خاصة به أيضاً وهي :

• الدعوى Thesis

• ومقابل الدعوى Anti-thesis

• وجامع الدعوى ومقابلها Syn-thesis .

والمجال الذي يستخدم فيه «هيجل» مبدأ «النقيض» ، كي يصل إلى غايته ، هو مجال «الفكرة» (Idee) أولاً ، وليس مجال «الشيء» (Das Ding) .

فقد تصور «هيجل» في مجال «الفكرة» ، أن هناك فكرة مطلقة أسماها «العقل المطلق» ، ولهذا «العقل المطلق» وجود ذاتي (an-sich) أزلي قبل خلق الطبيعة وقبل خلق العقل المجدد . هذا العقل المطلق هو «الله» ... ومنه تنبثق «الطبيعة» ، وهي تغايره تماماً ؛ إذ أنها مقيدة محددة ومتفرقة ، بينما العقل المطلق واحد وحدة مطلقة عن كل قيد .

وبوجود «الطبيعة» ، ظهرت — أو انتقلت — «الفكرة» التي في «العقل المطلق» غير المحدد ، فيما وجوده مقيد محدد . فالطبيعة هي خروج «الفكرة» من دائرتها الأولى (fuer-sich) . ومن أجل ذلك كانت ضرورة «وصدقة» ، وليس فيها حرية واختيار . وتعتبر لهذا مقابلاً وقيضاً «الفكرة» في «العقل المطلق» .

• وإذا كان «العقل المطلق» دعوى Thesis

• «الطبيعة» عندئذ مقابل الدعوى Anti-thesis

و «الفكرة» انتقلت بذلك من المطلق إلى المقيد ، أو من النقيض إلى تقيضه .
وإذن فالفكرة ، من حيث هي فكرة ، انطلوت على تقيضها ، حتى الآن .
ولكن «الفكرة» في الطبيعة تسمى من جديد ، لتكسب الوحدة الأولى .
— التي كانت في العقل المطلق — بعد أن اقتقدتها في تفرق الكائنات فيها ،
وتسمى لتحصيلها وتحقيقها ثانية . وتحصيلها عندئذ هو «العقل المجرد»
والعقل المجرد هو نهاية الطبيعة المحدودة وغايتها «an-sich»
(«und fuer-sich») ، وهو نفسه عندئذ جامع الدعوى ومقابل
الدعوى Syn-thesis .

ف «الفكرة» — في نظر «هيجل» — انتقلت من ذاتها كـ «عقل
مطلق» ، إلى تقيضها وهو «الطبيعة» كمقل مقيد ، ثم انتقلت من النقيض
إلى جامع يلتقي فيه الشيء وتقيضه ، وهو «العقل المجرد» .
والعقل المجرد — الذي هو جامع الدعوى ومقابل الدعوى — هو العقل
في صورة : اتصال العالم بعضه ببعض ، سواء ما يأخذ منه طريقه إلى الظهور
أو ما ظهر منه بالفعل وهذا العقل المجرد يتمثل في القانون والأخلاق ، وفي
الفن ، والدين ، والدولة ، والجماعة ، والفلسفة .
وإذن «العقل المجرد» الذي يتحقق في أى واحد من هذه القيم العامة
المذكورة جامع للتقابلين :

- جامع للفكرة في العقل المطلق وهو «الله» .
- والفكرة في العقل المقيد وهو «الطبيعة» .
- ذلك أنه ليس له إطلاق العقل المطلق ، ولا تحديد عقل الطبيعة ؛
بل فيه إطلاق بالنسبة إلى الطبيعة وتقييد بالنسبة للعقل المطلق ، وإذا
يعتبر جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis .
- ففسكرة الألوهية ظهرت وتجلت في الطبيعة المفرقة المحددة ؛ واجتمعت
من جديد في «العقل المجرد» . وبقدر ما تبعد «الطبيعة» عن الله ،

يقترّب «العقل المجرد» منه . و «العقل المجرد» إذن يمثل الله أكثر مما
تمثله «الطبيعة» . وهو بمثابة نوع للعقول الفردية المنتشرة في الطبيعة ،
ويعلوه «العقل المطلق» ، وهو الله .

فـ «الفكرة» ـ كفكرة ـ انتقلت من المطلق إلى المقيد ، ثم من
المقيد إلى ما فيه إطلاق وتحديد معا .

الروية والله . . . الفاية الأخيرة للعقل :

و «هيجل» أراد باستخدام مبدأ «النقيض» أن لا يجعل «الطبيعة» غاية
أخيرة للإنسان ، تحصل لذاتها . إذ هي ستنتقل وتتغير إلى «العقل المجرد» ،
الذى يتحقق في جملة من القيم العليا : في القانون ، والأخلاق ، والدولة ،
والدين . . . والذى هو أقرب شياً بالله ، أو يعد موجوداً إلهياً على الأرض .
ولذا يتحدث عن «الدولة» ـ كصورة من صور العقل المجرد ـ
بأنها الإرادة العاقلة الإلهية ، وبأنها «الإله» على الأرض . ويرى ،
لذلك ، أن لها مطلق الحق قبل الأفراد ، وأن على الأفراد بطريق
الإلزام المطلق أن يكونوا أعضاء في الدولة ، وأن يطيعوها طاعة تامة .
كما أراد ـ باستخدام هذا المبدأ ـ من جانب آخر ، بل أولاً وبالذات ،
أن يؤكد سيادة العقل ، ولكن على الطبيعة ، لا على الدين ، وهذا هو
الفرق بينه وبين «فيلسوفه» . إذ الله في نظره عقل ويمثل العقل المطلق ،
الذى هو أصل الوجود كله ، ولهذا فإن كلمته ووحيه أصل المعرفة .
وهو يؤكد سيادة العقل ؛ لأن العقل المطلق إذا كان أزلياً وسابقاً على وجود
الطبيعة وظهورها ، فالفكرة أو العقل هو أساس الوجود الطبيعي ،
وليست المادة أصلاً للفكرة والعقل . والمادة إذن في وجودها تابعة
ولاحقه لوجود الفكرة أو العقل ، ود الحقيقة ، إذن مصنوعة من الروح أو

العقل ، وليس ما يسمى بالعالم المادى سوى المظهر الخارجى للعمل الداخلى للعقل .
فالعقل والروح عنده حقائق ... والعالم المادى هو عالم الظاهر ، هو
نوع من عالم الخيال اليقظ بدون جوهر .

ولذا كانت « الفكرة » أو العقل سابقاً على المادة ، فليست « المعرفة
الصحيحة » مستوحاة من الوجود الطبيعى أو المادى - على عكس « كومت ،
كما سيأتى ... بل العقل هو مصدرها الصحيح ، والوحى - وهو كلمة العقل
المطلق (الله) - يمثل كتاب المعرفة اليقينة ، دون الطبيعة .

بين فيسشر وهيجل :

ومبدأ « النقيض » عندما استخدمه « فيشتر » فى تصور الإنسان لنفسه ،
وصل به إلى تأكيد سيادة « العقل » ، ووقف عند هذا الحد . دون
أن يسترسل فى الاستنتاج إلى تأييد الدين ، من حيث إن الله عقل
أيضاً ... بل إن فلسفته تُشعر بمناوأة الدين . ثم إن الخطوات الثلاثة التى
يتطلبها تطبيق هذا المبدأ - وهى : الدعوى ، ومقابل الدعوى ، والجامع
بينهما - لم تتجاوز عنده العمل الفكرى فى « تصور الإنسان لنفسه » .

بينما أكد هيجل فى استخدامه لهذا المبدأ سيادة العقل ، وسيادة
الدين معاً ، عن طريق أن الله عقل . ثم تجاوز به فى التطبيق العمل
الفكرى ، إلى الوجود نفسه . إذ « الفكرة » - التى طبق فى دائرتها
مبدأ النقيض - موجودة ، ووجودها على سبيل الحقيقة ، لا من حيث
كونها سابقة على عالم الحس فقط ؛ بل حيث إنها « الأصل »
فى الوجود الذى يتنقل من حال إلى حال آخر . . . وهكذا إلى أن يعود
الوضع إلى الحال الأول . ولذلك صاحب استخدام مبدأ « النقيض »

عند « هيجل » ، مبدأ « التغير » في الوجود . وإذن يشترك « فيشته » و « هيجل » في استخدام مبدأ النقيض في التدليل على قيمة العقل ، وأرجحيته على الطبيعة في هذه القيمة .

ومبدأ « النقيض » عند « هيجل » هو بعد ذلك قانون عام الوجود ، تخضع له كائنات الطبيعة كذلك ، وهي « الأشياء » ، وإن أثر هيجل تطبيقيه أول الأمر في دائرة « الفكرة » . وخضوعها له سيجعل مصيرها إلى العقل المطلق ، وهو الله . فكل كائن من كائنات هذه الطبيعة يحمل في نفسه المقابل والنقيض له ، ويصير إليه لحظة ما . أى أن كل كائن يتضمن بذور هدمه ، والشيء : هو ما ليس هو ، والعالم كله ناشئ عن التعارض والتناقض ، وكل شيء فيه متغير لأن كل شيء ينطوى على سلب نفسه . وإذا كان كل شيء - له حال الصيرورة - متغيراً ، وإذا كان كل شيء كذلك له صلة وعلاقة بالشيء الآخر ، فإدراك الحقيقة هو أن يفهم : كيف تتغير الأشياء ؟؟

ويرى « هيجل » أن تغير الأشياء يحدث بتأثر الصلة بين زيادة كمية الشيء ونقصها ، وخصائص الشيء وصفاته تتغير بدورها تبعاً لتغير كميته زيادة ونقصاً . أى أن التغير للشيء من حال إلى حال ، يحدث إما بزيادة كميته أو بنقصها ، وتغير خصائصه وصفاته يتبع التغير في كنه . والشيء ينتقل إلى مقابله بتغير كنه زيادة ونقصاً ، كما تنتقل خصائصه الأولى إلى المقابلة لها ، تبعاً لتغير الكم فيه . فالماء يتغير إلى بخار بتغير كم الماء أولاً عن طريق الحرارة ، وبأخذ خصائص البخار بالتدريج تبعاً للتغير السابق في كنه .

ومبدأ النقيض - وهو الذي يصاحبه التغير والانتقال كظاهرة له ، يقوم في تطبيقه في « الشيء » ، على الخطوات الثلاثة : الدعوى -

ومقابل الدعوى ، والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى . كما قام على هذه الخطوات نفسها في تطبيقه في مجال : « الفكرة » (Idee) عند « هيغل » نفسه من قبل ، وكذا في مجال : « تصور الإنسان لنفسه » عند « فيشته » .

فـ « الشيء » دعوى

و « لا شيء » مقابل الدعوى

لأن التفكير في « الشيء » ينساق حتما إلى المقابل وهو : « لا شيء » ، وكونه يفهم : أن « الشيء » يصير إلى « لا شيء » ويرتبط في التفكير بـ « لا شيء » ، كان في هذه الصيرورة أو في هذا الارتباط : جامع الدعوى ، ومقابل الدعوى .

ويقول « هيغل » : نحن إذا تأملنا كونه « يصير » وجدنا ذلك يتجزأ من جديد إلى دعوى ، فقابل الدعوى ، فإلى الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ، وهكذا . . . حتى أن كل شيء سينتهي إلى الروح الأخير المطلق ، وهي الله .

وتوضيح ذلك في مثال « الماء » السابق :

• أن « الماء » دعوى

• و « لا ماء » وهو البخار مقابل الدعوى

• وصيرورة الشيء إلى تقيضه - وهي هنا « صيرورة الماء إلى بخار » -

جامع الدعوى ومقابل الدعوى .

وصيرورة الشيء إلى تقيضه : ستتحل من جديد . . . إلى دعوى ، فقابل ، الدعوى . فصيرورة الماء إلى بخار ستتحل من جديد ... إلى : ماء فبخار. وهكذا

• فالشيء

• ومقابل الشيء

- وصيرورة الشيء إلى مقابله
- تمثل الخطوات الفكرية لمبدأ النقيض ، وهى :
- الدعوى
- ومقابل الدعوى
- والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى (Triplizitaet) .
- و د هيجل ، يطلق على هذا الشرح العقل لمبدأ النقيض : د جدلا نظرياً ، (Dialektik)
- وطالما هذا المجدل باق فى شرح والفكرة ، فى ذاتها (an-sich) ، وهى العقل المطلق ، يأخذ عنده اسم : علم المنطق ، أو علم الوجود ، أو الميتافيزيقا
- فإذا تجاوز ذلك إلى شرح والفكرة ، — بعد أن تنتقل إلى المقابل والنقيض (fuer-sich) وهو الطبيعة — يأخذ اسم . فلسفة الطبيعة
- حتى إذا وصل إلى والفكرة ، التى هى جامع الدعوى ومقابل الدعوى (« an-sich » und « fuer-sich ») — وهى العقل المجرد — يأخذ اسم فلسفة العقل .
- وغاية المجدل النظرى عنده — إذن — هى الاستخدام العلى لـ القانونية ، المستقرة فى طبيعة التفكير ؛ أى الاستخدام العلى لقانون النقيض Det Widerspruch . تلك القانونية ، التى توجد فى حركة والفكرة ، وانتقالها من وضع إلى وضع . هذه الفكرة التى نزول وتوقع من نفسها تبعاً لمبدأ النقيض ، — المبدأ الذى يحتل والفكرة ، ويسكنها — كى تعود لنفسها من جديد فى درجة أعلى .
- إذ الفكرة تتحول فيما يقابلها وينافضها
- ثم تجتمع مع هذا المقابل سويًا فى فكرة أعم وأعلى ، مما يترتب

على ذلك ضياع التناقض وذهابه ، بواسطة «سلب السلب» ... (وسلب السلب إيجاب) .

وقد وضع ذلك من قبل في أن : «شيء» يستلزم «لا شيء» ، وكلاهما يجتمع في «ضرورة» .

ونتيجة الاستخدام العلى لمبدأ «التقيض» ، هي زهاب مثل هذا التحديد الخاص وانتقاله إلى المقابل النقيض . وبهذا تتطور «الفكر» بعضها من بعض في تتابع لا يدخله شيء من خارج الفِكْر ، حتى يصل الأمر إلى الأعم الأشمل ... وهو «فكرة المطلق» ، أو الله .

* * *

وباستخدام مبدأ «التقيض» — نكاسة من خواص العقل الإنساني ، وصل «فيشته» و«هيجل» معاً من الوجهة الفلسفية إلى :

- ترجيح جانب «العقل» على الطبيعة والحس
- وتقدير «الدولة» كعمل خلق للعقل الإنساني
- كما وصلا إلى أن سعادة البشرية ومن بالتعاون على العمل المشترك المنظم في الطريق الذي يرسمه عظماء الفكر والسياسة .

وبعد ذلك يختلف «فيشته» عن «هيجل» :

في أن الأول يميل إلى سيادة العقل سيادة مطلقة على كل شيء آخر سواء — حتى على الدين والوحى ، بينما «هيجل» يميل إلى سيادته لحسب على الطبيعة وحدها .

- سيادة «الحس» ومزهب الوضعية :

انتهى عصر التنوير بانهاء القرن الثامن عشر تقريباً ، وابتدأ عصر آخر من عصور الفكر الأوربي بظهور لجر القرن التاسع عشر .

وموضوع الصراع العقلي عند الأوربيين واحد لم يختلف عن ذي قبل - هو : الدين ، والعقل ، والطبيعة . ولكن تميز القرن التاسع عشر بفلسفة معينة ، لأن اتجاه التفكير فيه مال إلى سيادة « الطبيعة » على الدين والعقل معاً ، وإلى استقلال « الواقع » كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل

تميز القرن التاسع عشر بأنه عصر « الوضعية » (Positivism) و « الوضعية » نظرية فلسفية نشأت في دائرة « المعرفة » ، وقامت في جو معين وعلى أساس خاص . أما جوها المعين : فهو أولاً وبالذات سيطرة الرغبة على بعض العلماء والفلاسفة في « معارضة الكنيسة » والكنيسة تلك نوعاً خاصاً من المعرفة ، وكانت تستغل في خصومة المعارضين لفترة من الزمن . وهذا النوع الخاص من المعرفة الكنسية دور « المعرفة المسيحية الكاثوليكية » بوجه خاص - كما سبق أن ذكرنا - أو هو المعرفة الدينية ، أو المعرفة الميتافيزيقية بوجه عام . يضاف إلى هذه الرغبة القوية في معارضة الكنيسة ، ومعارضة ما تملك من معرفة خاصة ، أن فلسفة عصر « التنوير » - وهي الفلسفة العقلية أو المثالية - في نظر فلاسفة « الوضعية » ، قد أفادت فيما أرادت أن تصل إليه : وهو إبعاد التوجيه الكنسي كلية عن توجيه الإنسان ، وتنظيم الجماعة الإنسانية على هذا الأساس . إذ مالت هذه الفلسفة على عهد « هيجل » إلى تأييد الوحي والدين من جديد ، بعد أن أحاط « كانت » إبان عصر التنوير (١) - في نقده « للعقل النظري » - المعرفة الدينية بمجموعة من الشكوك تجعلها ظناً بعيداً عن اليقين . كما جعل جدل (منطق) ما بعد الطبيعة يعطل الظاهر دون أن يهدمه ، وادعى أن في كل ظاهرة - في تعليل ما بعد

(١) ١٧٢٤ : ١٨٠٤ م : وهو Immanuel Kant

الطبيعة - تكن علة شخصية للحكم يدعى فيها أنها علة مجردة .

وإذن الغاية الأولى للمذهب الفلسفي الوضعي هي معارضة الكنيسة ، وبالتالي معارضة معرفتها . ومن باب التغطية عارض هذا المذهب باسم « العلم » الميتافيزيقا والمثالية العقلية بهذا العنوان . وإلا فإن المذهب الوضعي في الوقت الذي ينكر فيه دين الكنيسة ، يضع ديناً جديداً يدله : هو دين « الإنسانية الكبرى » ، ويقوم هذا الدين على « عبادة » و « طقوس » - كما تقوم المسيحية ، وله قداسة واحترام في نفوس التابعين على نحو ما للكثلكة !!

وأما الأساس الخاص الذي قامت عليه الفلسفة الوضعية : فهو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة . والطبيعة ، أو الحقيقة ، أو الواقع ، أو الحس ، كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين . وتقدر هذه الفلسفة الطبيعة ، لا كمصدر مستقل لحسب للمعرفة ، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقة . ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو : أن الطبيعة في نظرهما هي التي تنقش الحقيقة في عقل الإنسان ، وهي التي توحى بها وترسم معالمها الواضحة . هي التي تكون عقل الإنسان ، والإنسان - لهذا - لا يمثل عليه من خارج الطبيعة ؛ أي لا يمثل عليه بما وراهها ، كما لا يمثل عليه من ذاتة الخاصة ، إذ أن ما يأتي من « ما وراء الطبيعة » خداع للحقيقة ، وليس حقيقة !! وكذا ما يتصوره العقل من نفسه وهم وتخيل للحقيقة ، وليس حقيقة أيضاً !!

وبناء على ذلك : يكون « الدين » - وهو وحي « أي ما بعد الطبيعة » - خداع ! هو وحي ذلك الموجود ، الذي لا يحدده ولا يمثل كائن من كائنات الطبيعة . هو وحي « الله » الخارج عن هذه الطبيعة كلية ... وكذلك « المثالية العقلية » وهم لا يتصل بحقيقة هذا الوجود الطبيعي ،

إذا هي تصورات الإنسان من نفسه ، من غير أن يستلم فيها الطبيعة المنشورة التي يعيش فيها وتدور حوله .

وإذن ما يتحدث إيه الإنسان ، ككائن شخصي ، من الإنسان ك موضوع للرصف ، أو ما يتحدث به الإنسان عن الطبيعة التي يعيش فيها ك موضوع للحكم عليها ، مستمداً حديثه عن هذه أو ذاك من معارف الدين أو المثالية العقلية - هو حديث بئى غير حقيقى عن شىء حقيقى . هو حديث غير صادق ، خضع فيه الإنسان المتحدث إلى خداع الدين بحكم التقاليد ، أو إلى خداع د الوهم ، بحكم غرور الإنسان بنفسه ! إن عقل الإنسان فى منطق هذه الفلسفة - أى ما فيه من معرفة - وليد الطبيعة ، التى تتمثل فى الوراثة ، والبيئة ، والحياة الاقتصادية والاجتماعية ... إنه مخلوق ولكن خائفه الوجود الحسى ... إنه يفكر ، ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به ... إنه مقيد بجبر ، وصانع القيد والجبر هو حياته المادية ... ليس هناك عقل سابق على الوجود المادى ، كما أنه ليست هناك معرفة سابقة للإنسان عن طريق الوحي ... عقل الإنسان ومعرفة يوجدان تبعاً لوجود الإنسان المادى ... هما انطباع لحياته الحسية المادية التى يتنفسها .

الطبيعة هى التى تنطق عن نفسها ، ويجب على الإنسان أن يعتمد منطقها ، إذا أراد أن يعيش فيها . ومنطقها وحده - لا منطق «المؤلفين» ، ولا منطق «المقلين» ، ولا منطق «أصحاب» النظرية السيكلوجية فى معرفة الإنسان - هو الذى يخطط الطريق المستقيم فى حياة الإنسان ، وهو الذى يحدد أهدافه فيها 11 وطريق الإنسان فى حياته الطبيعة يبتدىء من الفرد وينتهى بالجماعة . وإذن : فالفرد نفسه ليس غاية ، وحياته التى يعيشها ليست هدفاً لسعيه . إنما غايته الأخيرة التى يجب أن يسعى

إليها ، ويذهب فيها - كما يذهب العابد الصوفي صاحب عقيدة « الاتحاد » ،
فيما يؤلمه ويعبده - هي الجماعة . وطالما كانت الجماعة هي غاية الفرد
الآخيرة فهي معبوده ، وتذهب حريته فيها لتبقى لها الحرية ، وتقضى
حياته في سبيلها لتبقى لها الحياة الأبدية الخالدة .

كومت *Comte* :

و « أوجست كومت » ، في مقدمة بناء هذا المذهب الوضعي ، كما سبق
أن تحدثنا عنه هنا فيما قبل ^(١) . ونعيد الحديث عنه مرة أخرى لصلته
بمذهبه بفلسفة « ماركس » ، وبما يراه هذا الأخير في أن : « الدين غدر » -
تلك القضية التي هي موضوع هذا الفصل من الباب . ولا تتجاوز
نظرة الفلسفية في قليل ولا كثير الرغبة في الإصلاح الشامل للجماعة
الإنسانية . وهو يحمل استقلال الأفراد ، والبحث الحر واستقلال
الانجاء في الحياة ، مسئولية ما ينتج عن « الاستقلال » و « الحرية » ،
من فوضى الآراء وفوضى الأحوال العامة ... وهو إذن من أصحاب
« الجبر » و « التقييد » .

وإصلاح الجماعة في نظره ، يراه في سيادة العلم على كل شيء .
وفي الدرجة الأولى يراه في وجوب إخضاع أعمال الحياة إلى مبدأ عام له
اعتباره ، إخضاعا يقترب في اتساع نطاقه بما كان لنظام العصر الوسيط
الكاثوليكي - وإن اعتبر هذا النظام مضللا في نظره ١١

كان يرى أنه يجب أن يحل « العلم الواقعي » محل « اللاهوت » ...
هذا العلم الذي يتحمل حرية الإيمان تحملا قليلا وفي نطاق ضيق ، على

(١) ص ٢٧٩ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامي) ، وإعادة الحديث عنه مرة أخرى
هنا ، كالحديث عن الاتجاهات الفكرية في تاريخ الجماعة الأوربية منذ الإصلاح الديني
إلى القرن التاسع عشر ، هو لتوضيح فلسفة كارل ماركس .

نحو ما تحمل اللاهوت وقت سيادة الكنيسة ١١ فاللاهوت المسيحي كان لا يطبق حرية الإيمان إلا قليلا ، فكذلك العلم الواقعي - في نظر دكومت ، - لا يصح أن يطبق ما يسمى بـ « حرية الإيمان » ، إلا على هذا النحو من الضيق والقلّة ١١

وقد عفى دكومت ، بهذه الغاية الإصلاحية للجماعة الإنسانية - كما يرى هنا - ليس فقط فيما سماه « فلسفة التاريخ » ، وليس فقط في المشروع الذي وضعه وهو « دين الإنسانية » ، وما لهذا الدين من عبادة ... بل قبل كل شيء فيما طلبه من وضع القوة الروحية بجانب القوة المادية في نظام الجماعة الجديد ، ولكن على أن لا تكون القوة الروحية مستمدة من تعاليم الكنيسة ١١

والفلسفة الوضعية ١١، أو الواقعية ، التي يجب أن يقام عليها نظام الجماعة الجديد ، ليست سوى النظام المنظم للعلم الواقعي نفسه . ونظام العلم الواقعي يقوم على أن « المعرفة الإنسانية » تستند إلى علاقات الظواهر بعضها ببعض ، وأنه ليس هناك في دائرة المعرفة « مطلق » ، يجعل أساساً مجهول . والمبدأ المطلق الوحيد الذي له اعتبار تام : هو أن كل شيء نسبي ... وإذن ليس هناك فائدة من الحديث عن الأصول والعلل الأولى للوجود ، ولا عن أهدافها الأخيرة ، وهي معرفة « الميتافيزيقا » و « الدين » .

و قد لبند ، (١) يعلق على فلسفة دكومت ، الوضعية بقوله :

« إن تاريخ الفلسفة الذي سار به دكومت ، كثير التعقيد ... هو جذاب في بعض قطعه ، ولكنه في الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المفروض ١١١ ويمكن أن يفهم كبناء فقط لفرضه الإصلاحى .

« وانتصار « النظرية الواقعية » - مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية

(١) في كتابه المشهور: تاريخ الفلسفة (Philosophie der Geschichte) من: ٥٥٢

في الوقت نفسه ، هو غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية . هذا الانتصار الذي سيزوج فيه «الفكر العظيم» (وهو الفلسفة الواقعية) ، «القوة العظيمة» (وهي قوة المال) ١١

« وقانون الدورة الثلاثية ، أو قانون المراحل الثلاثة التي تمر فيها المعرفة ، وهي : الدين ، والميتافيزيقا ، والواقعية - وهو القانون الذي وضعه «كومت» ، تأييداً لمعرفة الحس - تأكد بالذات ، بالحال التي وصل إليها واضع هذا القانون ، وهو «كومت» نفسه ، ١١ فكومت سقط في المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره في المجال اللاهوتي مرة ثانية ... أي أنه عاد إلى «الدين» مرة أخرى بعد ما تركه ، وبعدما ترك الميتافيزيقا ، ليستقر من جديد في «الواقعية» أو «الوضعية» ، إذ أنه جعل «الإنسانية» كإله أكبر موضوعاً للتقديس الديني ، حول فيه كل «جهاز الخدمة المقدسة» في صورة واقعية ، ١١

و«فندلبند» يشير في تعليقه على فلسفة «كومت» ، إلى أنه استخدم «التاريخ» في التدليل على أن «المعرفة الواقعية» هي غاية التطور التاريخي للشعوب الأوربية ، بجانب تنظيم الحياة الصناعية . وبذلك تكون المعرفة الواقعية هي النوع الوحيد من المعرفة الذي تسعى إليه البشرية ويجب أن تسعى إليه ، وهو الذي له اعتباره العام ، وليس لغير هذا النوع اعتبار ما .

- و«التاريخ» الذي استخدمه «كومت» هو «تاريخ المعرفة»
- فقد كانت معرفة الإنسان قبل تفلسف الإغريق : ذات طابع ديني .
 - ثم أصبحت على عهد سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان : عقلية
 - ثم مالت بعد ذلك على عهد أرسطو : إلى «التجربة» والواقع .
- ثم ابتدأت دورة أخرى من جديد . . .

فاعتبر الدين في القرون الوسطى مصدراً للمعرفة ، ثم جعل للعقل اعتباره -
بدلاً من الدين - في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، ثم قوى الميل إلى
اعتبار المعرفة الحسية أو الوضعية وحدها - دون العقل والدين معاً - في القرن
التاسع عشر .

هذه دورة ثلاثية لـ د اعتبار المعرفة ، في تاريخ الإنسانية ... فإذا
كانت هذه الدورة الثلاثية قانوناً لا يتخلف د المعرفة ، ، أو بالأحرى
د الاعتبار ، مصدر المعرفة ، فالمنتظر - بناء على سير د التاريخ ، -
أن يعود د الاعتبار ، إلى الدين من جديد ، بعد أن قويت موجة
الواقعية أو الوضعية في القرن التاسع عشر ... فتتكسر حلقاتها فتضعف ،
فيقل اعتبارها ، وعندئذ يعود الاعتبار في المعرفة للدين وحده !

ويلاحظ أن الإسلام - في تاريخ البشرية - أتى على إثر طغيان
موجة د الإلحاد ، وإنكار ما عدا ، الحس ، في المعرفة . يقص
القرآن موقف الملحد من أرباب الحس . من رسالة الإسلام ، كعقبة
دينية موحى بها ، وهو موقف إنكار لما ، لاعتبارهم الحس وحده
في المعرفة . يقول القرآن الكريم في سورة (المؤمنون) : « أيعذبكم أنكم
إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون . هيهات هيهات لما
توعدون » ١١ إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن
بمبعوثين . إن هو (الرسول) إلا رجل افترى على الله كذباً (لأنه
خالف اعتقادهم في الحس) وما نحن له بمؤمنين ، ١١١

و د كومت ، - د كارل ماركس ، بعده ، وككل الوضعيين (الحسنيين) -
يعتمد على حركة د التاريخ ، . فهو في معالجته د المعرفة ، اعتمد
على تاريخها . . وكذلك د ماركس ، في معالجته د الاقتصاد ، اعتمد على تاريخ

الاقتصاد . وهكذا . . . والنتيجة التي وصل إليها د كومت ، في المعرفة وهي اعتبار المعرفة الواقعية وحدها ، وكذلك النتيجة التي وصل إليها د ماركس ، في الاقتصاد : وهي اعتبار الاشتراكية الجماعية ، وحدها . وكذلك كل نتيجة لبحث وضعي اعتمد على حركة التاريخ — هي نتيجة إيمان بأحداث متعاقبة في تاريخ البشرية .

فإذا كان تعاقب هذه الأحداث قانوناً للحياة البشرية لا يتخلف ، فما وصل إليه د كومت ، في المعرفة ، وما وصل إليه د ماركس ، في الاقتصاد — كما سيأتي ، أمر مؤقت ينتظر أن يذهب ، ليحل محله ما أعقبه في صورة الحياة البشرية الثلاثية وإذن هي نتائج ليس لها صفة الاستقرار والدوام . ومن يعتبرها من هؤلاء المفكرين أمراً دائماً وطابعاً للحياة لا يتغير ، يكون مؤمناً بما وصل إليه ، أكثر من كونه ملاحظاً لأحداث التاريخ ، تلك الأحداث التي تمر في سلسلتها المتعاقبة الحلقات ، والتي تبتدىء من نقطة لتعود إليها من جديد بعد حين . وقد أنكر هؤلاء المفكرون د الإيمان ، كصدر للمعرفة ، وقامت فلسفتهم الحسية على إنكاره . وهنا يسجل د فلندلبنده في ملاحظته على د كومت ، ! أنه دار مع نفسه في البحث ، بما يمثل المراحل الثلاثة لقانون الدورة الثلاثية ، في تاريخ المعرفة ! فأنكر الدين ، ثم أنكر العقل ، ليستقر بعد ذلك في الواقعية ، ثم رجع فعاد إلى الدين والإيمان ، إذ جعل إلهه هو الذي يتمثل في الإنسانية ! !

ولكن ما نلاحظه نحن هنا على د كومت ، هو ما ينتظر من تطبيق قانون الدورة الثلاثية في المعرفة كقانون لا يتخلف . وما نحكم به من توقع سير حركة المعرفة ، من جديد نحو الدين والإيمان ، هو نتيجة تطبيق هذا القانون ، وليس نتيجة لرغبة خاصة وهوى معين .

فِرَبَاخ Feuerbach :

وثانى الفلاسفة المقدمين فى الفلسفة الوضعية « فيرَبَاخ » ،^(١) ، الفيلسوف الالمانى ، تلك الفلسفة التى سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر ، والتى اشتد جدلها الفكرى ضد الدين (المسيحى) على وجه خاص ، وإن أصابت كذلك ، المثالية العقلية .

« فيرَبَاخ » ، يرى أن الفلسفة هى علم « الواقع » ، فى حقيقته ، وفى عمومته . وجوهر « الواقع » ، هو الطبيعة الشاملة ، التى تدرك بطريق الحواس . وعنده أن : الحقيقة ، والواقع ، والحس — كلها سواء . وليست « الحقيقة » هى المادية ، ولا هى المثالية النظرية ، ولا هى علم الطبيعة ، ولا علم النفس ... هى علم الإنسان فقط . وعن طريق علم الإنسان يعرف : أن ما يسمى « بالجسمى » ، وما يسمى أيضاً « بالنفسى » ، يكونان فى الإنسان « وحدة الحياة » ، و « وحدة الواقع » ؛ تلك الوحدة التى لا تنفصل ولا تنقسم إلى جسمى ونفسى إلا فى الاعتبار فقط .

وفى نظره من جانب آخر أن : علم الإنسان أيضاً هو الدين . والدين إذن محصول للعقل الإنسانى ، وليس موحى به من خارج الإنسان . والطبيعة الإلهية كذلك هى طبيعة الإنسان نفسه ، التى تجردت من قيود الفردية والخصوية ، أى قيود الإنسان الواقعى الجسمى ... هى الإنسانية . هذه الطبيعة الإنسانية المتجردة ينظر إليها فى احترام وخشية وقديسية ، على أنها شئ آخر مقابل لطبيعة الإنسان الفردية . والله بالنسبة للإنسان ، هو كتاب جامع لإحساسات الإنسان العالية ، وأفكاره

(١) ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ، وهو Ludwig Feuerbach . وفلسفته تعتبر من الأسس القوية فى بناء الماركسية ، التى جعلت شعارها : « الدين مخدر » ، وهو موضوع هذا الفصل

وآماله (١) . الله هو : صاحب كل قوة ، وهو الرحيم ، وهو المحبة . ومعنى ذلك : أنه في نظر «فُسَيْرباخ» ، ليس هناك شيء آخر غير القوة . القوة والرحمة ، والمحبة التي هي إلهية والحكمة والعدالة والخيرية تسود الحياة الإنسانية فقط عندما يكون حكميا عدلا خيرا .

وأيضاً في نظره : الحياة خـر الآوية ليست شيئاً آخر غير هذه الحياة الإنسانية — على اعتبار أن الله ليس شيئاً آخر غير الإنسان ، إذن كان حكميا عدلا خيراً — لكن بعد أن ينظر إليها نظرة مثالية . والفجوة القديمة — على نحو ما تصور الأديان — بين هذه الحياة والحياة الأخرى يجب أن تزول ، كي تركز الإنسانية نفسها ، بنفس غير مشتتة وقلب موحد ، في عالمها المشاهد وفي حاضرها القائم . وعن طريق هذا التركيز غير الموزع ، في العالم الواقعي فقط ، تقوم حياة جديدة للإنسان ، وتنتج أعمال وتأملات كبيرة ، وينشأ عظماء من الناس .

وإذا اقطع «إيماننا» ، وتصدقنا بحياة أفضل (في الآخرة) ، وأردنا مع ذلك في غير تفرق لإيجاد حياة أفضل ، فسنخلق أيضاً حياة أفضل . ولكن لكي نريد هذا ، ونريد أن نحققه ، يجب أن نضع مكان محبة الله ، محبة الإنسان — كدين ، وحيد ، حق . وأن نضع مكان الإيمان بالله ، الإيمان بالإنسان نفسه وإمكانياته الخاصة وبمظلمته . . . الإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها ، وإنما يرتبط بها نفسها تمام الارتباط .

(١) يردد هذا المعنى كثيراً في الكتب الشيوعية . وكنموذج في التألف العربي للشيوعية راجع كتاب : « الله والإنسان » ، ص ١٠٠ - ١٠١ لمصطفى محمود ، من سلسلة : كتب الجميع ، عدد مارس سنة ١٩٥٧ ، صدر عن دار الجمهورية .

هذا يجعل ما تنطق به فلسفة « فسيرباخ » . وسنرى أن فكرة « التعويض » في الدين ، التي احتلت منزلة كبيرة في فلسفة فسيرباخ هذه . بعد أن تبنتها فلسفة « كومت » ، قبله . لا تقل تأثيراً في المذهب الماركسي وفي صراعه ضد الدين ، عن الأفكار الرئيسية التي أقام عليها « كارل ماركس » ، دعائم فلسفته الخاصة ، والتي استعارها من « هيغل » ، و « كومت » ، بعد تعديل في فهم بعضها ، وتوسع في تطبيق بعضها الآخر .

اشتيتن تال Steintal :

وكان من الممكن أن لا يعيننا الحديث عن هذا الفيلسوف الألماني الآخر (١) في هذا الفصل الذي نحاول فيه بيان الصلة بين دعوى أن : « الدين مخدر » ، وتفكير القرن التاسع عشر في أوروبا ، غير أنه لما مهد للماركسية باستخدام فكرة « العقل المجرد » — المعروفة لـ « هيغل » ، على نحو آخر جعل به عقل الإنسان تابعاً للبادء — آثرنا أن نذكر رأيه هنا في « العقل المجرد » ، إذ أن تبعية العقل للبادء أساس رئيسي في تعاليم الماركسية — كما سنرى ، وهو يلعب دوراً قوياً في الصراع بينها وبين الدين .

و « اشتيتن تال » أعطى مبدأ « العقل المجرد » عند « هيغل » صورة أخرى ، حينما فهمه كبداً « نفسي وتجريبي خالص » ، وليس كبداً عقلي ومثالي — كما فهمه « هيغل » نفسه . وبناء على ما صور به « اشتيتن تال » هذه الفكرة ، أصبح للأحداث الكثيرة دور رئيسي في حياة الفرد العقلية . فـ « العقل المجرد » عنده هو ترابط وصلات نفسية ، ينمو فيها الإنسان . وبواسطتها كان ويكون ، وهو عضو فيها لا ينفصل عنها

(١) ١٨٢٣ - ١٨٩٩ : هو Hégmann Stanthal فيلسوف يهودي وباحث لغوي

بحال . وهذا الترابط ينشأ من التحديد التاريخي للجماعة ، ثم من العقل العام الذى يوضع أساساً ، للحياة الفردية والعقل العام - كما يراه « اشتين تال » - يعبر عن نفسه تعبيراً غير شخصى ؛ يعبر عن نفسه فى اللغة ، والعادات ، والمنظمات العامة . والذى يكون تاريخ الجماعة ثم عقلها العام هو أحداث الحياة ، وما يقع فيها من تطورات . والإنسان الفرد متأثر بهذا العقل العام ويتحدد به .

وإذن « العقل المجرد » : ليس فكرة عامة تعلو الكائنات المتفرقة ، وتخرج عن نطاقها ثم تطلق هذه الكائنات مع تفرقها ، كفكرة الدولة ، والجماعة ، والفن على نحو ما تصور « هيجل » . وإنما هو بالأحرى جو نفسى ، تكون أولاً من أحداث مادية ، ومن جملة من العلاقات والروابط تجمعت كصورة لما يقع فى تاريخ الجماعة ، ولما يكون لها من تقاليد ، ومنظمات ، ولغة . وعندئذ يعيش العقل المجرد فى صميم الحياة ، ويعتبر مرآة لما يجرى فيها ، ومصدراً أيضاً لتكوين عقول الأفراد . وعقول الأفراد إذن بالنسبة له ، صور له وأفراد منه ، وحادثة عنه .

ماركس Marx :

والآن يكفى ما قدمنا من فلاسفة مؤيدين لسيادة « الطبيعة » . على العقل ، والدين معاً ، ولكى ننتقل إلى « ماركس » (١) . . .
إنه الفيلسوف الذى أثر تأثيراً كبيراً فى اتصاف البحث الطبى الواقعى . على الميتافيزيقا ، وعلى طريقة التفكير الخاصة بعصر التنوير فى القرن

(١) ١٨١٨ - ١٨٨٣ ، هو Karl Marx : فيلسوف يهودى ألماني ، وعالم اجتماع ، وصاحب المذهب المادى التاريخي ، وصاحب فلسفة التاريخ المادية للمذهب الاجتماعى ، بالاشتراك مع Engles

التاسع عشر . وآراؤه — مع إنجلز Bugies — تعتبر دستور الماركسية فيما يسمى : بالاشتراكية الجماعية ، أو ما يسمى بالشيوعية ، أو البلشفية .

(١) الصراع بين الطبقات :

وماركس له جدل (Dialektik) ومنطق ، استخدم فيه د النقيض ، عرف للفيلسوفين الألمانين قبله : د فيشته ، و د هيجل . . . ولكنه استخدمه في مجال آخر ، غير مجال د التصور الذهني ، الذي وجدناه عند د فيشته ، وغير مجال د الفكرة ، التي عرفناها لـ د هيجل . استخدمه في مجال د الاقتصاد ، واستند في هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة .

فكل د شيء ، — في نظره — يتضمن نقيضه ، بحيث إن كل د شيء ، يهدم نفسه ، وهذا هو التصور العام لبدأ النقيض . ولكن د ماركس ، يستخدمه كي يدل على وقوع انهيار د المجتمعات ، وسقوطها ، تلك المجتمعات التي قامت على أساس من د الرأسمالية . فالمجتمعات السابقة على الرأسمالية ، وهي : دول الملوك ، والمجتمعات الإقطاعية (أصحاب المزارع الكبيرة) انهارت — بناء على تفكير د ماركس — لأنها تضمنت عنصر المقابلة ، أو النقيض . وعلى هذا النحو ستنهار هذه المجتمعات الحديثة الرأسمالية . وتحول إلى المقابل والنقيض لها ، وهو المجتمع الشيوعي ذو الطبقة الواحدة من العمال .

ومع أن مبدأ د النقيض ، لا يقف بتحول الشيء إلى مقابله فقط ، بل سيتحول الشيء ومقابله إلى د جامع ، لها ، ثم هذا د الجامع ، بدوره

يصير إلى « شئ » ، يتحول هو أيضاً إلى مقابلة ، ثم إلى « جامع » ، . . .
وهكذا — مع أن منطق هذا المبدأ هو الاستمرار في « التحول » ،
فالماركسية تقف تترقب تحول المجتمع الرأسمالي إلى النقيض والمقابل له
وهو المجتمع الشيوعي ، عند حد هذا المجتمع . ولا تذكر — فضلاً
عن أن تترقب — توقع انهيار المجتمع الشيوعي وسقوطه ، وهدم
نفسه في مجتمع مقابل له ، بناء على أن كل شئ يتضمن تقيض نفسه ،
وأن فيه عامل المدم لنفسه !! وهذا مما يؤخذ على التطبيق الفلسفي
لمبدأ النقيض في الفلسفة الماركسية ، كما سنذكره في شئ من التفصيل فيما بعد .

ويرى « ماركس » ، أن انتقال الشئ وتغيره إلى تقيضه — تطبيقاً لمبدأ
النقيض — يحدث بالتدرج . ولكن التدرج في التغير يصل إلى نقطة
معينة ، ثم يحصل انقلاب فجائي . وهذا التغير يحدث بسبب زيادة كمية
الشئ أو نقصها ، والتغير في السكم يتبعه تغير في الكيف والطابع معاً .
« والشئ » ، بعد أن تتغير كميته يكون له طابع جديد ، أو حال جديدة
تختلف عن حاله الماضية (١) .

وعندما يقول « ماركس » : إن كل « شئ » ، يتغير بالتدرج ولكن
إلى نقطة معينة فقط ، يقصد حرفياً كل شئ . وهذا معناه أن كل شئ
في الطبيعة مدفوع لأن يظفر ويطفح في الوجود ، ثم يضطئ عن طريق

(١) فإذا كان لسان يحسن الماء ، فإن سرعة الفرات ترتفع بالتدرج نحو أعلى إلى نقطة
معينة . وبعد ذلك يأتي التغير المفاجئ ، الثوري ، فليس عندنا ماء ، إنما عندنا بخار . وفي بخار
الماركسية ، أن الزيادة في حرارة الماء تغير في السكم ، ولكن عندما يحصل التغير المفاجئ ، يكون هناك
بخار — الذي هو يختلف في الكيف والنوع عن الماء . وبهذا التل يثبت « ماركس » شيئين
أولاً : أن تغير السكم يتبعه تغير الكيف ، وثانياً : أن الانقلاب في التغير أمر ضروري .

الانقلاب المفاجيء والتغير الثورى . ومن الخطأ فى نظر «ماركس» : قبول مبدأ التغير بالتدرج كحادث مستمر ، بدون انقلاب . ولا يهم أن نتحدث هنا عن الجماعة ، أو الكائن العضوى الحيوى . فكل شيء ، بالنسبة إلى الماركسية ، يجب فى وقت خاص أن يمر بانقلاب لجأى ثورى . و «الانقلاب ظاهرة طبيعية — فى نظره — لكل موجود أو لكل ما يوجد .

ومعنى هذا القول أيضاً أن كل شيء يوجد ، هو فى حال تغير دائم ، كل شيء هو صيرورة . فلا شيء فى الوجود يبقى على حال واحد . كل شيء جاء إلى الكينونة بنمو ويتطور ، وفى النهاية يمضى ويذهب .

وكنتيجة لهذا القول : تدعى الماركسية أن الذى يعتقد من الناس فى القيم أنها أزلية أى يعتقد بقيم خالدة — هو مصدق بأشياء لا توجد فى هذه الطبيعة . حتى هؤلاء الذين يعتقدون أن بعض القيم يجب أن يحتفظ بها للوقت الحاضر أو للحال الراهن ، هم مصدقون أيضاً بما لا يقع . فإذا اعتقد شخص أن كل شيء يتغير ، فن السذاجة بعد ذلك أن يكون محافظاً ! ! ! وقسم من الراديكالية الماركسية يتفرع عن هذا المنطق

وهنا نجد أن الماركسية أدخلت على مبدأ النقيض — الذى يفرض الانتقال والتغير — ظاهرة أخرى هى ظاهرة «الانقلاب» و «الثورة» ، عندما يصل الأمر فى انتقاله إلى مرحلة معينة . كما أنها تقيس انتقال المجتمع من طبقة إلى طبقة ، على الماء (الطبيعى) فى انتقاله من حال إلى حال — أى فى انتقاله إلى بخار — وذلك أنه لا بد فيه من «انقلاب» و «ثورة» . وبالإضافة إلى هذا وذاك نجد أنها وسعت دائرة الشيء ، فلم يعد الكائن

الطبيعى ، وإنما أيضاً يشمل د القيم الأخلاقية ، . ولم تصبح القيم الأخلاقية قابلة للتغير لحسب — فى نظر الماركسية — بل واجبة التغير
ونتقل القيمة إلى قيعضها فى تدرج ، ثم يتم التغير أو الانقلاب فجأة ودفعة واحدة .

وعلى نحو صنيع د هيجل ، فى صياغة د مبدأ النقيض ، ، توضح الماركسية أن : كل شيء يتضمن قوتين رئيسيتين متقابلتين : واحدة تسمى د الدعوى ، والأخرى تسمى د مقابل الدعوى ، هاتان القوتان تهدم إحداهما الأخرى ، ولكن ينشأ من الهدم حالة جديدة تسمى د جامع الدعوى ومقابلها ، . ثم يسقط هذا الجامع ويتحول إلى مقابله ، وعندئذ نحصل على دعوى أخرى ، وعلى مقابل الدعوى من جديد ، ثم ينشأ من تقابلها وتناقضها جامع جديد ، وهكذا . . . فى تسلسل لانهاية له .
وصياغة مبدأ النقيض فى هذه العبارات ، ربما ناسب تطبيقه فى دائرة المجتمع التى اختارتها الماركسية مجالا للتطبيق ، وربما ناسبه أيضاً معنى د الصراع ، بين الطبقات فى الجماعة — الذى حرصت هى أيضاً على أن يكون مصطاحاً خاصاً بها ، وذلك بدلا من د التقابل ، بين د الشيء ، و د مقابله ، وهو ما اصطلاح عليه (فيشته) و (هيجل) من قبل ، عند شرح (مبدأ النقيض) .

وقد اختارت الماركسية مبدأ النقيض فى دائرة (المجتمع) ، واستخدمته لتحاول أن تبرهن به على أن الشيوعية مجتمع أسمى فى القيمة من كل مجتمع وجد قبلها

- فالمجتمع ذو النظام الملكى سقط وتحول إلى الجانب المقابل له
- والجانب المقابل له طرفان ، وهو حكام الملك من جانب والعبيد والفقراء فى رعيته من جانب آخر
- ثم من الفريقين المتقابلين (حكام الملك ورعيته من العبيد والفقراء)

تكون الجامع بين « الشيء » ، و « مقابله » ، وهو المجتمع الإقطاعي — إذ حكام الملك أصبحوا أصحاب الأراضي ، والفقراء أصبحوا هم المستأجرون لها

- ومن الكفاح في المجتمع الإقطاعي بين الملاك والفلاحين نشأت الرأسمالية الصناعية ، وبذلك سقط الإقطاع في القوة المقابلة له — وهي الرأسمالية .
- وتريد الماركسية لك أن تقول الآن : إن الرأسمالية — وفيها طرفان متقابلان : أصحاب مال وعمال — سيسقط أحد طرفيها في القوة المقابلة لها ، وهي قوة العمال . والمجتمع الجديد ، هو المجتمع الاشتراكي ذو الطبقة الواحدة .

ولكن . أوقف مبدأ « النقيض » ، عند هذا المجتمع الجديد ذي الطبقة الواحدة ، أم سيسقط هو بدوره في مقابل له — كما هو منطلق هذا المبدأ الذي يعد كضرورة حتمية في الوجود ؟ ؟

وترى الماركسية أن انتقال المجتمع من حال إلى حال يصبحه تطور في القيمة فالإقطاع أسمى من دولة الملك ، والرأسمالية أسمى من الإقطاع ، والشيوعية إذن أسمى من المجتمع الرأسمالي 11 وادعاء أن كل مجتمع أسمى من سابقه مصدر براق للداية الشيوعية ، وكثير من الناس يصيرون أتباعا للشيوعية ، لأنهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل عالم أحسن ، من أي عالم آخر وجد قبل ذلك .

وبما أن مبدأ « النقيض » مبدأ ضروري في الوجود — وإن كانت ضرورته لا تتجاوز دائرة « التصور الإنساني » ، أو دائرة « الفكرة » ، كما عرف الأمر عند « فيشته » و « هيجل » — فدعاة الشيوعية يذكرون أنهم لا يخلقون الكفاح بين الطبقات . أي لا يوجدون التناقض بينها ؛ بل هم يلاحظون الوجود في سيره فقط .

وهكذا استخدمت الماركسية مبدأ د النقيض ، في دائرة الجماعة الإنسانية ، وعدلت باستخدامه عن المجال الذي استخدم فيه من قبل ، وطبقته على د القيم ، الأخلاقية قياساً على تطبيقه في د الشيء ، المحس . واستحدثت د الانقلاب ، و د الثورة ، في مجرى التغير ، كظاهرة عامة له ، يجب أن تخضع لها د الجماعة ، الإنسانية و د القيمة ، الأخلاقية ، على نحو ما يشاهد في د الشيء ، الطبيعي ، وعلى الأخص على نحو ما يشاهد في تحول الماء إلى بخار . وكما سار د هيجل ، في تطبيق هذا المبدأ في دائرة د الشيء ، (Das Ding) : أن د الشيء ، متغير من حال إلى حال ، ومن أن فهم هذا الشيء أو معرفته ، من أجل ذلك ، عبارة عن إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء - تذكر الماركسية أيضاً : أن كل شيء له علاقة بالآخر ، وأن فهمه هو إدراكه في صلاته بغيره من الأشياء . وكل شيء هو كل شيء ، وليس الشيء الطبيعي وحده . فالإنسان في نظرها ، إذا أريد الوقوف على خصائصه ، لا بد أن يدرس : ككائن حي ، وككائن نفسي ، وككائن عضوي ، باعتبار وسطه الاجتماعي ، متضمناً هذا الوسط - أسرته وحياته ، ومدينته ، وبلده ونظامه السياسي والاقتصادي ، وصلته بالعالم على نطاق واسع .

(ب) الدرس محرر :

ول د ماركس ، نظرية مادية ، تأثر فيها بد كوميت ، . وهو لا ينكر وجود العقل ، كما ينكره المذهب المادي الميكانيكي ، ولكنه لا يدعي لحسب أن المادة توجد قبل أن يوجد العقل ؛ بل يدعي أيضاً أن المادة أكثر أهمية وأكثر اعتباراً من العقل ، إذ العقل متوقف على المادة في وجوده ولا يمكن أن يوجد منفصلاً عنها . ونتيجة ذلك : أن د ماركس ،

لا ينكر فقط أن يبقى العقل (أو الروح) بعد الجسم ، بل يرفض الفكرة الأساسية في الدين ، وهي الإيمان بالله ، كوجود أذى مستقل تماماً . ومتجرد تماماً عن المادة .

وكحقيقة واضحة في الماركسية : كل دين بالنسبة لماركس - من حيث المبدأ - لعنة وماركس يحدثنا أن كل دين مخدر للشعب ، ١١

وتبعية العقل ، للمادة ، في الوجود ، بصورها «ماركس» ، في صورة : أن العقل انعكاس للمادة ، وليس كما يصرح «هيجل» ، بأن المادة انعكاس للعقل . وهذا يعني أن العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادى . وهذا التصور الماركسى للحقيقة المادية على أنها الأصل ، يشمل في عموم منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها . ولكن في التطبيق لهذا المنطق الماركسى الأولى تعتبر المنظمات والأحداث الاقتصادية ، من وجهات نظر متعددة ، هي القوة المادية الرئيسية أيضاً . أما الأحداث السياسية ، والاجتماعية ، والأخلاقية فهي انعكاس الأحداث الاقتصادية الراهنة . و «ماركس» و «إنجلز» ، إن وحدا مغزى التاريخ في أحداث الحياة الاجتماعية بصفة عامة ، لكنهما ينظران إلى الجانب الاقتصادى بالذات من بين أحداث هذه الحياة . والأحوال الاقتصادية ، تبعاً لتقديرهما ، هي العوامل المحددة في كل الحالات الاجتماعية ، وهي التى تكون البواعث النهائية لكل الأعمال الإنسانية في تاريخ الجماعة البشرية .

وتغير الأحوال الاقتصادية وتطورها يؤثر وحده لذلك على حياة الدولة ، وعلى سياستها ، وكذلك على العلم ، والدين . وهكذا : كل الإنتاج الثقافى والذهنى فرع عن الحياة الاقتصادية ، وكل التاريخ لهذا يجب أن يكون تاريخ اقتصاد .

و ، [إنجلز ، Engels ^(١) على الخصوص يعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً ، فيذكر : أن الإنتاج الاقتصادي في كل فترة من فترات التاريخ - الذي يتبعه بالضرورة عنده التقسيم الاجتماعي إلى طبقات - يصور أساس التاريخ السياسي ، والعقل معاً ، لهذه الفترة . والتاريخ كله ، بناه على ذلك ، كان تاريخ الكفاح بين الطبقات : الكفاح بين المستغلين والمستغلين ؛ بين الطبقات السائدة والمسودة ، على درجات مختلفة في التطور الاجتماعي . ويحكم مبدأ « النقيض » هنا (Der Widerspruch) متنبئاً : أن هذا الكفاح وصل الآن إلى درجة معينة ، عندما لم تستطع الطبقة المستغلة المستندة - وهي الطبقة العاملة - أن تتخلص تماماً من الطبقة المستغلة المدركة - وهي الطبقة المدنية البورجوازية (Bourgeoisie) وتخلص الجماعة كلها من الاستغلال والاستغلال ، وستحل محل الجماعة المدنية القديمة بطبقاتها المختلفة ، رابطة ، فيها التطور الحر لكل فرد ، الذي هو التطور الحر للجميع . ومن هذا التعبير جعل شعار الشيوعية : « التطور الحر لكل فرد ، هو التطور الحر للجميع » .

والعقل الإنساني إذا كان تابعاً للأحداث المادية بوجه عام ، فإنه الآن يخضع خضوعاً مباشراً وقوياً للجانب الاقتصادي منها . ودفاعية ، العقل في نظر الماركسية ، هي في تبادل العمل مع المادة . ولكن الأفكار لا تأتي من العمل الحر العقل ، ولكن تظهر كنتيجة للقوى المادية المؤثرة على الجهاز الإنساني ، وكنتيجة لأفكارنا ، نحن نعمل ونغير بناء العالم ، ثم العالم المتغير يعطينا أفكاراً جديدة ، وهكذا بدون نهاية ١١

(١) ١٨٢٠ - ١٨٩٥ : وهو Friedrich Engels ، فيلسوف وعالم اجتماع ، وزميل لماركس ، والمخرج للجزءين : الثاني والثالث من كتاب « رأس المال » ، من تأليفه وتأليف « ماركس » .

لأجل هذا الارتباط الوثيق بين العقل والمادة ، في نظر الماركسية ، ينكر دماركس ، أن يكون السؤال : « هل الحقيقة المجردة خصيصة من خصائص العقل البشري ؟ » ، سؤالاً نظرياً يجب عنه العقل وحده ، دون الاختبار الواقعي والتجربة الحسية — كما يصنع أرباب الفلسفة « العقلية » . ويراه سؤالاً عملياً ، أى تجيب عنه التجربة . كما يرى أن عزل « الحقيقة » ، أو عزل « عدم الحقيقة » ، الفكرية عن الواقع العملي مسألة بيزنطية ، وأن الفلاسفة في شرحهم للعالم ، حتى الآن ، شروحاً مختلفة قد تركوا النقطة الرئيسية ، وهي تغير العالم . ثم إن كل شيء يمكن معرفته ، ولكن الجواب الذي نبحت عنه — كما يرى ماركس — هو : طريقة البحث العلمي . والبحث العلمي كما يراه : هو الذي يؤسس على النظرة المادية في المنطق والجدل ، أى : على ربط العقل بالمادة ، وإخضاع كل شيء ، حتى القيم ، للتغير الذي هو ظاهرة مبدأ النقيض ، كبداً ضروري في شرح الوجود كله .

(ح) المذهب المادى التاريخي :

ولأن دماركس ، طبق مبدأ النقيض الذي تصحبه ظاهرة التغير في المجتمع ، وحاول أن يدل على الانتقالات « إلى الضد » ، من تاريخه المادى ، وبالأخص من الجانب الاقتصادى فيه — عُرف مذهبه بالمذهب المادى التاريخي ، وقد يذكر أيضاً باسم المذهب التاريخي الاقتصادى . وإذن هو : نوع من فلسفة التاريخ يحاول توضيح العادات التي تطورت فيها الجماعات ، من الماضى البدائى إلى الوقت الحاضر ، مع التنبؤ بما سيحدث في وقتنا الحاضر ، وكذلك بما سيقع في المستقبل . وليس

من الممكن، في نظرية ماركس، أن تتطور الأحداث الاجتماعية وتغير، وبالتالي يتكون التاريخ للجماعة، في صورة عظماء من الزعامة أو المفكرين الذين يظهرون من وقت لآخر. ولكن نمو هذه الأحداث التاريخية وتطورها يمكن في القوى المادية وحدها، التي لها قيمتها في العمل في الجماعة. وهذه القوى - كما ذكرها - هي القوى الاقتصادية، وعلى الأخص نوع مخصوص منها، وهي التي بين المال والعمل. فالقوى الاقتصادية كلها تتبع العلاقة بين الملاك والأجور التي يدفعون للإنتاج من جانب، والعمال الذين يصنعون الإنتاج من جانب آخر. فإذا كانت هذه العلاقة متوازنة توازناً سليماً استقرت الجماعة، وإذا كانت غاركة عن هذا الضرب من التوازن تطلبت الجماعة التغير. وتوضح الماركسية هذه العلاقة على النحو التالي:

• في أثناء الجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الصناعة في الجملة إنتاجاً لعمليات صغيرة، وكانت تباشر مباشرة متفرقة. إذ أن كثيراً من المحال التجارية كانت محال الأفراد، وكانت مملوكة ملكاً خاصاً، وكان المالك للحل لا يملك الأجور والنفقات لحسب، بل كان هو نفسه يصنع الإنتاج. وكانت الصلة لذلك بين المالك الشخصي والإنتاج الشخصي تساوى: واحداً لواحد. وهذه العلاقة المتناسقة عبرت عن عدم الاستقرار - تبعاً لمبدأ أن كل شيء ينطوي على نقيضه - الذي تطور كنتيجة لسقوط النظام الإقطاعي القديم، ووصل إلى الحال الجديدة، وهي المباشرة لحرية للرأسمالية.

• ولكن التقابل والتناقض المنطوي في الرأسمالية (أصحاب رؤوس الأموال من جانب والعمال من جانب آخر) أنتج حالة جديدة، هي حالة

عدم التوازن . فالصناعات والأجور بيد ملاك خصوصيين وهم قلة ، بينما المصنوعات والمنتجات كانت تصنع بواسطة مجهودات متجمعة لعمال كثيرين . وهذا يعنى أن العلاقة بين الملكية الخاصة للأجور والإنتاج من جانب ، والطريقة الجماعية للإنتاج من جانب آخر ، هى علاقة عدم الانسجام . وهذا يقضى بأن الانسجام فى الجماعة لايمود حتى تكون الصناعات جماعية . أى أن استقرار الجماعة لا يكون حتى تولد الجماعة الشيوعية !!

ولكن من جديد : إذا قامت الجماعة الشيوعية ، هل سيستقر سقوطها فى الجماعة المقابلة لها ، تطبيقاً لمبدأ النقيض الموجب للتغير المستمر وانتقال الشيء إلى نقيضه ، أم تتوقف ضرورة هذا المبدأ عن قيام الدولة الشيوعية وحدها ؟ هنا يصمت المبدأ ، وتحدث الرغبة .

فالمذهب المادى التاريخى عبارة عن تحليل للحوادث التاريخية ، بواسطة تطبيق مبادئ البحث الجدلى ، القائم على مبدأ النقيض .

والنظرية الاقتصادية لماركس ليست نظرية اقتصادية للاقتصاد الجماعى ، بل هى بالأحرى محاولة لفهم طبيعة الرأسمالية : فهو يدعى أن القيمة الحقيقية للمصنوعات تقاس بمقياس مبلغ قوة العمل الجماعى الضرورى التى تنتج هذه المصنوعات . ولكن لا يدفع العمال مقابل القيمة الكلية للمصنوعات ، لأن ملاك الصناعات والرأسماليين يحتفظون بنصيب لأنفسهم . وهو النصيب الذى يمثل الفرق بين القيمة الحقيقية للمصنوعات المنتجة وجملة النقود التى دفعت للعمال . وطالما لا تدفع للعمال القيمة الحقيقية للمصنوعات ، فهناك فضلة فى الإنتاج لا تباع وبالتالي هناك د بطلاة ، بين العمال ، وبالتالي هناك عدم استقرار .

(ء) الماركسية كنظام سياسي للجماعة :

وأخيراً ليس هناك في النظام الشيوعي مكان لأكثر من حزب واحد، هو الحزب الشيوعي . والاشتراكية يجب أن تحمل محل الرأسمالية . وكل الصناعات ، والمزارع ، ومصادر الثروة الطبيعية ، والخدمات ، يجب أن تملكها الدولة ، وتشرف عليها .

وهذه الجماعة الجديدة الاشتراكية أو الشيوعية ، تبرز للوجود عن طريق الكفاح بين الطبقات كنتيجة لحرب أو ضغط ، ويسقط النظام القديم السابق عليها ، وتنشأ دكتاتورية من العمال . والمعارضون القدامى يجب أن يتحولوا .

و «ماركس» يعتقد أن جوهر الدولة هو في سيادتها وسيطرتها ، وهذا يعني في الواقع القوة البوليسية . والقوة البوليسية تكون حيث توجد طبقات ، وما دامت الجماعة الشيوعية طبقة واحدة ، فلا بد أن تحتفي السيادة وتحتفي معها القوة البوليسية وتبقى بالتالي الجماعة الشيوعية . .

وبذلك يريد «ماركس» أن يضفي على المجتمع الشيوعي طابعاً خلقياً ، وهو أنه لا يحتاج إلى حراسة خارجية عن ذوات الأفراد ، طالما أصبح هناك استقرار نفسي بتحويله إلى مجتمع ذي طبقة واحدة ، إذ بذلك يتوفر الاطمئنان ، ويرتفع الحقد .

وما يصنعه «ماركس» في هذا التبرير يشبه ما يتميز به المجتمع المؤمن بالله من عدم حاجته إلى حراسة خارجية ؛ اكتفاء بأثر الضمير الديني الذي للأفراد.

ويعتقد أيضاً - تطبيقاً لمبدأ النقص في مجال الجماعة - أن الشيوعية آتية لا بد منها ، وأن الشعب سيضطر لأن يأخذ جانباً في كفاح

الطبقات ، لإحداث الانقلاب ، الذى لابد منه فى المرحلة الأخيرة من مراحل التغيير . ودكتاتورية العمال التى يؤول إليها الأمر فى الجملة يجب أن تكون منظمة تنظيمًا محكمًا ، كما يجب أن تكون مختارة من العمال المهرة الذين يعيشون فى المناطق التى تسودها الصناعات .

* * *

قيمة الماركسية كزهد فلسفى :

يتضح الآن : أن الماركسية امتداد للصراع بين « الطبيعة والחס » ، من جانب ، وبين « الدين » و « الميتافيزيقا » من جانب آخر
إنها صراع فكري بين الله والعقل من جانب ، والمادة من جانب آخر . . .
هى صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية ، وبين ما عدا الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس ، وقيمة الحياة الحسية
هى صراع بين « حرية » الإنسان فى أن يتصور ، وفى أن يواجه الطبيعة . ويرتفع بقوته البشرية فوق قوتها المادية ، وبين « جبر » الطبيعة للإنسان وإملائها عليه تكوينه الخاص ، وتوجيهه المعين ، وهدفه الذى لا ينفك عنه فى حياته .
إن الصراع بين الدين والميتافيزيقا ، وبين الماركسية ، صراع قديم منذ وجد الدين ، وقبل أن تتكون الميتافيزيقا كعلم ، وقبل أن يوجد « كارل ماركس » . إنه قديم منذ أن اعتقد الإنسان فى الله ، والشيطان معا 11 ثم أخذ ألوانًا شتى ، وأسماء مختلفة إلى أن وصل إلى « ماركس » فى القرن التاسع عشر .

وصراع الدين والميتافيزيقا مع الماركسية صراع أوروبى ، ومن إنتاج

العقلية الأوربية وحدها ، وتحت ضغط الحياة الأوربية وما فيها من قلق واضطراب ، فهو يمثل حلقة من حلقات العقلية الأوربية . وإن التفكير الأوربي منذ النهضة الأوربية — التي استغرقت القرنين الخامس عشر في فلورنس والسادس عشر في روما ، حتى وقت هذا الصراع الماركسي العقلي — هو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة :

- ما قيمة النص ، أو الدين في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة العقل ، أو المثالية في التوجيه والمعرفة ؟
- ما قيمة الحس ، أو الواقع في التوجيه والمعرفة ؟

والماركسية ، كذهب فلسفي ، يؤمن بالحس وقيمه في التوجيه ، هو ضد الدين والعقل معا . وقد تكون من عدة مدارس فلسفية وجدت قبل الماركسية ، إما في القرن التاسع عشر نفسه ، أو في القرن الثامن عشر قبله :

(١) فاستخدمت مبدأ « النقيض » ، (Der Widerspruch) .
(Principle Contradictons — ضد العقل والوحي معا ، — ذلك المبدأ الذي قامت عليه فلسفته « فيشته » لتأييد العقل ، وقامت عليه فلسفة « هيغل » لتأييد العقل والوحي على السواء . استخدمت هذا المبدأ في « الأشياء » : وجعلت « القيم » و « الجماعة » من بين الأشياء . . .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة القيم : أصبحت القيم في نظرها تنغير ، وأصبح الاعتقاد بثباتها وهماً .

• وطبقاً لاستخدامه في دائرة الجماعة : أصبحت الجماعة غير مستقرة ، ويتنظر فيها التحول حتماً ، ثم الانقلاب من وقت لآخر .

• وإذ تدعو إلى تغيير القيم : تكافح المثالية ، والتقاليد ، والمعايير الأخلاقية .
في نفوس الأفراد والجماعة .

• وإذ تدعو أيضاً إلى تغيير الجماعة وتحولها إلى جماعة ذات طبقة واحدة
عالية : تكافح أصحاب العمل الذمى ، وأصحاب رؤوس الأموال ،
وأصحاب المزارع الواسعة ، والأرستقراطية المالية أو الوراثية
على السواء .

• وأصبح لديها : الشيء الطبيعي يتغير إلى مقابله ، والقيمة الخلقية
تتغير إلى قيمتها ، والجماعة تتحول إلى ضد نظامها . كما أصبح هذا
التحول منتظراً وضرورياً . وما يتحول إليه الأمر هو الأفضل ،
فالحال الجديدة للشيء والقيمة والجماعة ، أفضل من الحال السابقة .

(٢) واستخدمت مبدأ : د تبعية العقل في وجوده لوجود المادة ،
والذى أسس عليه د كومت ، فلسفته د الوضعية ، وبناء على ذلك هى :

لا ترى استقلالاً للعقل ، فضلاً عن سيادته على غيره . وأصبح
العقل في نظرها انعكاساً للمادة ، أى مظهراً لها ، وعلى عكس ما ذكر
د هيجل ، من أن العالم المادى مظهر لعمل العقل الداخلى . وأصبحت
الحياة المادية هى التى تكون العقل النظرى للإنسان - وهو الفكر ،
والعقل العمل له - وهو المبادئ الخلقية في السلوك الإنسانى . وأصبح
الجانب الاقتصادى من الحياة المادية صاحب الأثر البالغ ، أو صاحب
الأثر الأول في هذا التكوين العقل النظرى والخلقى معاً ، كما أصبح
هو المقصود من الحياة المادية .

ولأن وجود العقل غير مستقل عن المادة ، وإنما وجوده كظاهرة لها

فقط — أصبح الله غير موجود إطلاقاً في نظرها ، لأنه معنى
أو عقل ، أو روح ، بدون مادة . هو ليس مشخصاً ؛ بل مجرد عن
التشخيص الحسى ، ومجرد عن التحديد الواقعى فى هذه الطبيعة . ولذا
هو غير موجود عندها ، لأن الموجود مادى فقط ، أو ظاهرة للمادة .
والمادة هى الموجودة وحدها وجوداً أولياً أصيلاً ، وظاهرة المادة تابعة
فى الوجود لها .

وعن تبعية العقل للمادة : أحلت « الجبر » محل « الاختيار »
فى توجيه الفرد . وأصبح الفرد لذلك مجبوراً لاختيار له ؛ مجبوراً
ببيئته ، وبوراثته ، وبحياته السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية على
الخصوص . وهنا يبق شعار الماركسية : « التطور الحر لكل فرد ،
لذى هو (أى الفرد) التطور الحر للجميع » — غير مفهوم !!

(٣) واستخدمت مبدأ « التعويض » فى الدين ، الذى اتجه إليه
« فيرَباخ » ، فى فلسفته الإنسانية الطبيعية . وعلى نحو مادعنا « فيرَباخ » إلى
جعل « علم الإنسان » بدل الدين ، وإلى جعل « الإنسانية » معبود
الإنسان وإلهه الأكبر — جعلت الماركسية « الجماعة » و « الدولة »
« معبود » الإنسان ، وجعلت « العلم المادى » مصدر التوجيه له فى حياته ،
بدلاً من الوعى ، أو بدلاً من العقل كمصدر للبرقة . وإذا جعلت الدولة
« معبود » الإنسان ، فالآخرة ليست وراء هذه الحياة التى نعيش فيها ،
والجزء ليس فى دار أخرى بل هو فى هذه الدار وحدها . والقرين ،
الذى كان يتقرب بها عابد الله إليه هى هنا فى إنكار « الفردية » ،
وفى العمل من أجل الدولة .

(٤) وإذا تمسك الماركسية التفسير المادى التاريخى فى التدليل على صحة

مبدأ د التقيض ، - كبداً ضرورى - فى تحول الجماعة واقلابها إلى دولة ذات طبقة واحدة عمالية ، لاتوافق د فيهمته ، على أن التاريخ يكونه عظماء الفكر والسياسة وإنما تهر عكس ذلك : تفر قوة واحدة مادية فيه - كقوة مكونة له وموجهة لسيره ، هى القوة الاقتصادية . فهى القوة الخالقة الموحدة للمجتمع ولعظماء الفكر والسياسة .

(هـ) واستخدمت فكرة د العقل المجرى ، التى عرفت لـ د هيجل ، على نحو د نفسى ، لافكرى ، وذلك كى تشرح نمو الإنسان وتطوره فى تفكيره ، واتجاهه فى حياته ، متأثرة فى ذلك بتصوير د اشتين نال ، . وهى ترتب على ذلك وجوب العناية بكل ما هو د شعبى ، : من لغة عامية ، وفن ، ومادات ، وتبالغ فى تقديرها وتفضيلها .

هذه هى الأسس الفكرية العامة للباركسية - كذهب فلسفى ، قبل أن يكون فى صحبته حمل د الدعاية ، الشيوعية . وهى فلسفة أرادت أن تحل مشكلة د عدم التوازن ، بين طبقات المجتمع الألمانى ، وبالأحرى تزيل التناحر هناك بين أصحاب الصناعات من جانب ، وعمال المصانع من جانب آخر ، ومن أجل ذلك أخذت الطابع الاقتصادى . هى علاج لحال قائمة إذ ذاك ، أو هى د تبرير ، لرغبة فى وضع معين يسود علاقة خاصة فى جو الحياة الأوربية . والأسس الفكرية التى استعادت من المدارس الفلسفية السابقة عليها ، لم تعد لها - على نحو ما رأينا - لأنها فى ذاتها تحتاج إلى تعديل من الوجهة الفكرية ، وإنما لى تلام مع د الرغبة ، المطلوبة ، وتكون لها صفة د التبرير ، لشيء ، تكون قبل فى نفس المؤسس الأول لها ١١

ملاحظات على الفلسفة الماركسية

(١) تصف الماركسية الدين بأنه « مخدر » ، لأنه يدعو إلى تأليه غير المحدود في الوجود وهي تقف عند المحدود الذي هو الحس ، وبأنه يدعو إلى تقديس علة عامة للوجود وراء الحس والشاهد وهي تنكر وجود ما عدا الحس والشاهد ، وبأنه يدعو إلى « القيم » الأخلاقية و « المثل العليا » الثابتة وهي لا ترى ثباتاً لشيء على الإطلاق كما لا ترى قيماً ولا مثلاً فيما عدا ما يوحى به الحس وما يقدمه للإنسان من متع حسية وما يسد به حاجة بدنه فقط . إذ المتع العقلية عندها ظواهر ، أو صدى للتع الحسية ، ولعلاقات الإنسان الطبيعية التي يعيش فيها .

تصف الدين عامة بأنه مخدر ، لأنه يقف في طرف مقابل لما تؤمن هي به .

وتصف المسيحية الأرثوذكسية على الخصوص بأنها « سلطة » ، تعوق « الانتقال » ، أو « التقدم » ، في سير العالم ، كلازمة لمبدأ « النقيض » ، في الوجود ، لأن لهذه الكنيسة نفوذاً سياسياً وروحياً استخدمته في تأييد الوضع السابق على الثورة الحمراء ضد القيصيرية ، فكانت تؤيد « الرجعية » ، ولا تعين « التقدم » ، الذي يدعو إليه « التطور » ، بوجه خاص !

وهي لا تعيب الدين عامة لأنه يدعو إلى الاعتقاد والإيمان ويعمل أنبائه على تقديس ما يراه أهلاً للتقديس من الموجودات — لا تعيب الدين بذلك ، لأنها نفسها تدعو إلى « الاعتقاد » و « الإيمان » ، وتصل

في عنف وإصرار — لا عن اقتناع — على د تقديس ، ما تراه أدلا
د للتقديس ، و د العبادة ، ا ا هي نفسها تدعو إلى عبادة د الدولة ،
وتدعو إلى الصلاة في محراب د العلم ، ، وتأخذ على الكنيسة المسيحية
الأرثوذكسية نظام د الكهنة ، ، و ، المجمع المقدس د وصيغة
د عصمة ، البابا ، وهي ذاتها تضفي على د الحزب ، الشيوعي ،
و د رياسة ، هذا الحزب لوناً سميكا من د القداسة ، و د الاعتبار ،
لا يتردد في قيمته فضلاً عن أن يناقش فيه ا ا هي تدعو إلى
د عبادة ، و د معبودها ، هو الدولة ، وتدعو لذلك عن طريق
الفلسفة ، فهي دوثينة د باسم الفكر ا ا ثم إذا هي تنكر إله الكنيسة
لأنه فيما وراء الطبيعة لا يحس ، تدعو في الوقت نفسه إلى عبادة
مالا يحس ويشاهد ، وهو الدولة ، أو المجتمع . وإلا فأين ، مكان
الدولة ومكان المجتمع فيما وراء التصور الذهني ؟؟

(٢) وتعيب د نبات ، القيم الأخلاقية ، وأن يكون هناك اعتبار عام
للقائيس الأخلاقية ، لا لأن القيم الأخلاقية في نفسها ليست ثابتة
وليس لها اعتبار عام ، بل لأنها طبقت د مبدأ النقيض ، في القيم ،
قياساً على تطبيقه في الأشياء المحسة ، حتى تحفظ للأوضاع التي تطلبها
في الجماعة : في دائرة الأسرة ، وفي علاقة أحد الجنسين بالآخر ،
وفي علاقة الفرد بالدولة ، القيمة الخلقية ، و د هية ، المبدأ السلوكي ،
فتقاليد الأسرة في نظرها ، وفضائل الجنس ، وحرية الفرد — كما تريد
أن تنظر إليها — ليس لها اعتبار ثابت . قيمتها اليوم تتغير عن
ذي قبل ، ويجب أن تتغير ، ويجب أن يكون الجديد أفضل من القيم
في الوقت نفسه ا ا والدعوة إلى د الحيوانية ، في علاقة الجنسين
بعضهما ببعض ، قد تكون مبدأ أخلاقياً ا ا ونظام تبنى الدولة

للأولاد، الشرعيين وغير الشرعيين على السواء، قد يكون نظاماً أخلاقياً، بعد أن يعتبر نظاماً اجتماعياً ١١ و د د ر ق، الفرد قد يكون مبدأ أخلاقياً كذلك ١١ فإذا تم وقوع في المجتمع أحد هذه الأمور، فهو أفضل، لأن الحال الجديدة التي ينتقل إليها الشيء — بحكم مبدأ النقيض — أدخل في القيمة والأفضلية ١١١

و د التقدمية، التي تطلبها الماركسية دائماً: هي الحال التي تلي الحال القائم لشيء ما، وهي التي تنطوي على اعتبار الأكثر والقيمة الفضلى ١١

أما ثبات القيم الأخلاقية — وبالتالي اعتبارها العام — فيتضح من تحديد القيم نفسها. فقيم السلوك في حياة الإنسان هي د النهايات العليا، في السلوك البشري، هي د آخر، ما يصل إليه تطور الإنسان في هذا الجانب. والإنسان في تطوره يبتدىء من نقطة الغريزة والأنانية — كالحَيوان، ويغلب على تصرفه وسلوكه في طفولته مظهر الغريزة والأنانية. ثم يتدرج، فيدخل في سلوكه اعتبار د المشاركة الجماعية، وكما تقدم الوعي الاجتماعي في تصرفه وسلوكه، كلما اقترب من مرحلة الرشد الإنساني. ومرحلة الرشد الإنساني تتميز بأن سلوك الإنسان فيها يقوم على يقظة قوية بالاعتراف بالغير ومشاركته في سراته وضراته. وليست القيم الإنسانية في السلوك إلا مظاهر هذا الرشد. وأخص هذه القيم: العدل، والتعان، والمحبة، والإخاء.

(٣) تستخدم مبدأ النقيض — Der Widerspruch — في أوسع دائرة، ويكاد يكون هذا المبدأ هو الأساس الأول في فلسفتها، د التبريرية، أو الجدلية المنطقية. واللازمة الواضحة لهذا المبدأ: استمرار التغير والانتقال من حال إلى آخر مقابل له تماماً، وتطبيقه

في دائرة الجماعة ، يستلزم ترقب ضياع القوميات ، وذهاب استقلال الشعوب فيما هو أعم منها ! لأن انطواء الشيء على قبضه ، أو — بتعبير الماركسية — الصراع بين الشيء ، ومقابله سينتهى بالجماعات الصغيرة ، والدويلات ، والشعوب ، والدول ، إلى الانصهار في العالمية ، كجامع للدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis ! وتشجيع الشيوعية لاستقلال الشعوب ، هو تمهيد لفصل هذه الشعوب وعزلها ، ثم الانقضاء عليها في صور شتى من صور الانقضاء ، وهو في الوقت نفسه عمل دعاية — أكثر منه نتيجة للفلسفة الماركسية ، وللإيمان بـ الثورة والانتقال ، !

كما أن الصراع بين الرأسمالية والعمل ، أو بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، بناء على تطبيق مبدأ النقيض — سينتهى بالطرفين إلى تملك الدولة ، لأنها عندئذ الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى ! ! ولكن الدولة (١) لا يمثلها ولا يباشر تنفيذ قوانينها إلا بعض من أفراد المجتمع ، وهم القادة ، وقد اختارتهم الطبيعة ، — تطبيقاً لمبدأ داروين — لأن يكونوا قادة ! وشأن بقية أفراد المجتمع بعد ذلك مع هؤلاء القادة ، شأن المساهمين في الشركات المساهمة مع مجلس الإدارة المنتدب ، الذي تكون بحكم الكثرة العددية في حيازة الأسهم لدى أعضائه ؛ فالشركات المساهمة وإن استوعبت جميع المساهمين ، لكن مجلس الإدارة وحده هو الذي يمثلها ويدير شئونها ، وموافقة الجمعية العمومية التي تتعقد من المساهمين عامة على تصرفات مجلس الإدارة موافقة شكلية فقط ! !

(١) الدولة ليست هي المجتمع ، فالمجتمع يشمل جميع الأفراد الذين يعيشون معاً ضمن نطاق معين من الروابط والدوة هي الجهازات المختلفة التي تصون الأمن الداخلي والخارجي لهؤلاء الأفراد .

و بمقتضى مبدأ « النقيض ، أيضاً ، سينتهى الصراع بين الطبقات فى الجماعة وينحل فى حكومة الدولة ، أى سينتهى إلى حفنة من « المحتكرين » ، ولكن فى صورة مغايرة لحفنة الرأسمالية . وإذا كانت الرأسمالية تمثل « عصابة » فى نظر الماركسية ، فإن الدولة الشيوعية فى حقيقة أمرها أيضاً « عصابة » بمقتضى منطقتها هى نفسها !!

فهل الفكر الفلسفى للماركسية هنا نوع من الخداع ، قصد به إبعاد طرفى « الكفاح » - وهما أصحاب العمل والعمال معا - عن موضوع النزاع ، كى تتمكن فئة قليلة من هذا الموضوع - وهو المال أو الملك ؟ هل منطق الماركسية يمكن أن يصفها هى نفسها بأنها « مخدر » ، كما وصفت هى الدين بأنه « مخدر » قبل ذلك ؟ ؟

إن الماركسية تصر - فى تطبيق مبدأ النقيض - على أن كل شىء ينتقل إلى مقابله ، ثم ينتقل المقابل إلى جامع بين الشىء ومقابله : فرأس المال سينتقل من الرأسماليين إلى مقابلهم وهم العمال ، ثم ينتقل إلى (الدولة) التى تجمع الطرفين معا . ثم إن الصراع بين الدول الصغيرة سينتقل بها إلى دولة كبرى ، والدول الكبرى بمقتضى الصراع بينها ستتحول إلى « العالم الواحد » !! ترى هل سيقف مبدأ النقيض هنا عندما تتحقق وحدة العالم ، أم أن هذه الوحدة العالمية ستفتت من جديد (تبعاً : لأن الشىء - وهو هنا وحدة العالم - ينطوى على قبيضة) إلى دويلات ، وهكذا ؟ ؟ إن الماركسية كما تؤمن بمبدأ « النقيض » ، ولزم الناس بقبول نتائجها ، تؤمن أيضاً بالتحلف عن كثير من نتائجها ؛ تؤمن بالوقوف به فى سيره عند الوصول إلى الدولة ذات الطبقة الواحدة ، وهى الدولة الشيوعية ! وهذا مما يجعل الفلسفة الماركسية فلسفة « تبرير » ، أكثر منها فلسفة تحليل

لحقيقة بالكشف عنها ويجعلها فلسفة هوى ورغبة أكثر منها فلسفة فكرة.
لها اعتبار عام !

(٤) وأخيراً لم تكتف الماركسية في استخدام مبدأ النقيض في «الشيء» .
و «القيمة» و «الجماعة» ، وفي أن تتوسع في هذا الاستخدام ، حتى
تصل إلى أن : وقوع «الشيوعية» الدولية في الجماعة الإنسانية وفي مستقبل
البشرية ليس حادثاً متربحاً لحسب ؛ بل هو ضرورى الوقوع ، وتصل
كذلك إلى أن «الدولة الشيوعية» أفضل أنواع الدول السابقة عليها . . .
لم تكتف بأن تتوسع في استخدام هذا المبدأ لتبلغ هذه الغاية ، وإنما
هى تتدخل في سير «الانتقال» ، و «تحويل» الشيء إلى نقيضه ، فتعلن :
أن الانتقال يسير بالتدرج من الشيء إلى مقابله ، حتى إذا وصل إلى
درجة معينة وقع «انقلاب» ، وحصلت «ثورة» ، فجائية تعجل بإتمام
الانتقال إلى الضد ! وتمثل لذلك بتحول الماء وانتقاله إلى بخار ، عن
طريق الحرارة ! وتنادى من أجل هذا بـ «الانقلاب» ، و بـ «الثورة» .
الحزب ، في الجماعات غير الشيوعية ، لتستعجل الوصول بهذه الجماعات إلى
جماعات شيوعية . فكيف هى بعد ذلك تدعو إلى «السلام» ، مع أنها
تؤمن بالانقلاب ؟ ؟ ثم هل «السلام» الذى تدعو إليه يتضمن فى نفسه
العنصر المقابل له وهو «الحرب» ، ككل شيء — تطبيقاً لمبدأ النقيض —
يكن فيه المقابل ونقيضه ؟ ؟ حقيقة ؛ إن «السلام» معنى ، وليس
«شيئاً» ، Ding ، ولكن الفكر الماركسى لا يفرق بين المادى والمعنوى .
فى خضوعه لمبدأ النقيض ، وفى الانطواء على المقابل والمضاد له !!!

* * *

إن الفلسفة الماركسية — فوق أنها جملة من المتناقضات — دعوة إلى .

اتسكاس البشرية ، وليس إلى « تقدم » الإنسانية . هي عود بالإنسان إلى
الرق ، وعود بالفكر والإيمان إلى « الجبر » ، وعود بالإنسانية إلى
« الوثنية » ، وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق في « الحيوانية » ١١

و « البطن » ، هي الهدف والوسيلة مما في حياة الإنسان ، غاية الإنسان
في حياته أن يعمل حتى يستطيع أن يأكل ، والحرمان من الأكل هو الوسيلة
إلى إخضاع الإنسان ، وإلى اندماجه في الحلقة المفرغة التي أسستها : « العمل
والإنتاج » . . . من العمل إلى العمل ليأكل ، لا يعيش ١١

والذي يجب أن يعيش وحده هو « الدولة » ، أية دولة ؟؟ هي : « رابطة
فيها التطور الحر لكل فرد » ، الذي هو التطور الحر للجميع ، كما
يقول « إنجلز » . والتطور الحر للجميع معناه تخليص الجماعة من الرأسمالية ،
والوصول بالجماعة إلى طبقة واحدة عمالية ! لكن أي تطور حر لكل فرد ؟؟
أفي تجنيده لتخليص الجماعة من الرأسمالية ؟ أية حرية للفرد في تطوره ؟ أفي
حملة على الإيمان بأن « معدته » مصدر تفكيره ؟ أفي حملة على الاعتقاد بأن جسمه
عامل حريته ، وقد جعل الإغريق فيما مضى الجسم سجن هذه الحرية ؟ متى
كان خلاء المعدة ، أو متى كان الجوع ، مصدر خرق في تصرف الإنسان ؟
ومتى كان امتلاء المعدة عاملاً من عوامل حرية الرأي وسلامة التفكير ؟

يتحدث عن « المعدة » عند الحيوان ، ذلك الكائن الذي يساق ويدفع
ليعمل ، ومن ثم ليأكل . ولكن الحديث عن الإنسان هو الحديث
عن القوة « الخالقة » ، فيه ، والقوة الخالقة فيه ليست شيئاً آخر وراء
« الحرية » ، وحرية هي اختياره ، ومواظته وتأمله ، وترجيحه ١١
وليست حرية الإنسان هي « الانطلاق » ، ولا هي « الفوضى » . . . حرية
الإنسان مصدر بناءة للحضارة .

ومن أجل أن الفلسفة الماركسية فيها من هنات التفكير ، ومن تحكم
 « الرغبة ، والانحراف عن الطبيعة الإنسانية - ما يصدم المفكر فيها ،
 كانت الجولة الرابعة من جولات التفكير الأوربي : هي جولة « الخصومة
 العنيفة للفكر الماركسي ، ، قبيل بداية القرن العشرين ومنذ بدايته حتى الآن .
 وخصوم هذا الفكر ما بين مؤيد للعقل وقيمته ، أو مؤكد لصحة الوحي
 وحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله ، وليس إلى دين أى دين إذ الماركسية
 تمثل فكرة وعقيدة معاً ؛ تمثل فلسفة وديناً ، ولكن فلسفتها تبرير ، ودينها
 وثنية ، وإيمانها وهم ١١١

ومن الذين يشار إليهم في هذا الصراع الفكرى ضد الماركسية :
 الفيلسوف الدنياركي المعاصر لماركس « كيركجارد ، Kierkegaard^(١) صاحب
 فلسفة « الصلة بين العلم والإيمان » ، والفيلسوف الفرنسى برجسون « Henri
 Bergson^(٢) زعيم المذهب الروحي في الفلسفة المعاصرة ، والفيلسوف الألماني
 « هيدجر ، Martin Heidegger^(٣) صاحب فلسفة « الوجود الزماني » .

أما « شيلر ، Max Scheler^(٤) الفيلسوف الألماني في القرن العشرين ،
 فيعتبر في قمة هؤلاء الفلاسفة الذين كشفوا عن تهافت الماركسية خاصة ،
 والاتجاه الواقعي الوضعي في التفلسف على العموم . وفلسفته تقوم على :
 الصلة بين الفكر الديني والميتافيزيقي والعلمي ، وبين الحياة

(١) ١٨١٣ - ١٨٥٥ ، وهو Loeren Keirkegaard .

(٢) ولد سنة ١٨٥٩

(٣) ولد سنة ١٨٨٩

(٤) ١٨٧٤ - ١٩٢٨ . ونأمل أن نعرض لفلسفته في كتاب مستقل ، نرجو أن يكون

على القريب أن شاء الله . وهو فيلسوف ومن علماء النفس والاجتماع .

الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية كما تقوم على توضيح أن
« القيم الأخلاقية ، هي حقائق ثابتة .

وإذ نحن هنا في هذا الفصل ، بصدد بيان أن : « التجديد في الفكر
الإسلامي الحديث ، أثر للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر — وهو
الفكر الوضعي ، والماركسي معا — فإننا لم نشأ أن نتعرض الآن في هذا
الكتاب للرحلة الفكرية الرابعة والأخيرة في تاريخ الفكر الغربي ،
وهي فلسفة القرن العشرين .

الماركسية والرعاية الشيوعية :

لو أن الثورة الروسية لم تقم في أعقاب الحرب العالمية الأولى ،
في سنة ١٩١٧ ، لما حفل الفكر المعاصر في القرن العشرين بالماركسية ،
ولطنت عليها اتجاهات المثالية ، والأخلاق الدينية في هذا الفكر . ولكن
حسن حظ الماركسية ، أنها وجدت في الانقلاب الروسي قوة سياسية
تؤازرها ، وتجنّد لنشرها أقوى وأحدث أساليب النشر والدعاية .

وجاءت الحرب العالمية الثانية ، وحصل الاتحاد السوفيتي فيها على نصر
عسكري وسياسي أضاف قوة جديدة إلى القوة السابقة التي آذرت الماركسية .
ثم جاء ما وقعت فيه الدبلوماسية الغربية من مساندة الروس في هذه
الحرب للقضاء على ماسي وقتذاك بـ « الدكتاتورية العسكرية » في برلين
وروما وذلك تحت ضغط اليهودية العالمية والكنيسة الكاثوليكية ، فضعف
كذلك من قوة المؤازرة للماركسية في تثبيت دعائمها ونشرها .

ومنذ نهاية هذه الحرب الأخيرة ، وجهاز الدعاية الشيوعية لنشر الماركسية

يزداد في تأثيره ، وفي توسيع دائرة الفكر الماركسي بين الجماهير والشباب في مختلف الشعوب والقوميات .

والدعاية الشيوعية لا يتضاعف أثرها بالاستناد إلى قيمة الماركسية كمنهج فلسفي ، بل تستند إلى أكثر ما تستند إلى أخطاء الغرب في حل المشاكل التي تخلفت عن هذه الحرب العالمية الثانية . وفي مقدمة هذه المشاكل : مشاكل البطالة ، وتزايد السكان - مع عدم مواجهة زيادتهم المضطردة بالزيادة المناسبة في مصادر التغذية ، وكذا أثر الاستعمار الغربي في تخلف الشعوب المستعمرة والحيلولة بينها وبين حق تقرير المصير . . . الخ .
والشيوعية تفكير فلسفي ، ودعاية في الرأي العام العالمي . . . هي مذهب فكري ، ودعاية شعبية معا .

أما مذهبها الفكري - كما قدمنا - فيعتمد على المبادئ الآتية :

● على «التغير» وأن كل شيء يتغير ، حتى القيم والمعاني : فالخير والجمال والحق وبالتالي الأخلاق والدين - تتغير . فليست هناك قيم ثابتة ، ولا معان عامة لها اعتبارها الدائم في كل وقت . و «الله» لذلك ، ليس له معنى ثابت ١١

والشيوعية قاست في ذلك المعاني والقيم على الأشياء المحسوسة في الطبيعة ، وآمنت بالطبيعة وبمقياس الاختبار ، و « التجربة » فيها لتعرف حقائق مظاهرها ، واتخذته نفسه - دون أي مقياس آخر - مقياساً للمعرفة . وبذلك أنكرت « استقلال القيم » والمعاني ، - كـ « الروح » و « العقل » - عن المادة ، بعد أن أنكرت « ثباتها » وعدم تغيرها .
● وهذا « التغير » ينتقل من حال إلى حال بالتدرج حتى يصل إلى مرحلة معينة ، تدخل عندها « الثورة » و « الانقلاب » ١١

ولذلك كانت الدعوة إلى « الانقلاب » في الصراع بين طبقات الجماعة —
كأمر يخضع للتغير — نتيجة لازمة لمبدأ التغير وخطوات سيره .

وتكنيجة لمبدأ التغير في الجماعة ، والصراع بين طبقاتها ، تنتقل
الملكية للدولة دين الأفراد من الملوك ، ثم من أصحاب المزارع ، ثم
من أصحاب رأس المال ، ثم من عامة الرعايا ، ويصبح المجتمع عندئذ جماعة
ذات طبقة واحدة عمالية ، وتسوق الشيوعية للتدليل على صحة هذه المبادئ .
ما تسميه بالتفكير المادى الاقنصادى للتاريخ ، وما تحاول أن تفعله من
قياس القيم الخلقية ، والروحية ، والعقلية على الأشياء الحسية الطبيعية .

وأما الدعاية الشيوعية فتسلك هنا في هذا القطاع طريق الاستخفاف
والتحيز لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادئ وتعاليم
وقاليد ، كانت في المجتمع السابق عليها :

• فبدأ كون القيم ثابتة — وهو ذلك المبدأ الذى يمثلُه الدين ،
وتمثله الفلسفة المثالية — عدو للشيوعية ، لأنه يضاد عندها مبدأ التغير
في كل شيء ، في الشيء الطبيعى ، والمجتمع الإنسانى ، والقيم الأخلاقية !!
والأخلاق القائمة على المعاني والمثل الخالدة — التى لا تتغير في نظر علماء
الأخلاق ، وهى الفضائل والذائل — يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية
بأسلوب التهكم والاستهتار !! والدين — لأنه ينادى بالقيمة الثابتة لله ، كما
جاءت في صفاته — يجب أيضاً أن يحارب من الشيوعية !! ولكن يجب
أن تكون الحرب ضد الدين أعنف وأقسى ، وأن يكون أسلوب الدعاية
لإزاده أشد في البذاءة والسخرية ، لأنه يسود عقلية الجماهير في أية جماعة
لها دين ، بعكس الأخلاق ومناهجها الفلسفية فهى قاصرة على خاصة
الناس !! وعندما تنزل الدعاية الشيوعية مجال المبادئ الدينية ، تستهتر بها .

الاستهتاراً شنيعاً . وعندما تنزل مجال رجال الدين ، نودرى بهم ، وتسف
في وصف رسالتهم . وهى فى مجال الدين عامة ، لاتفرق بين الدين
كعبادىء ، وبين أفهام التابعين له فى الأجيال التى مرت عليه . ثم هى
لا تفرق مع ذلك بين الأفهام المنحرفة ، والأفهام الأخرى المستقيمة ؛
بل تأخذ الأفهام المنحرفة فى الدين على أنها الدين فى واقع الأمر !!
وهى لا تخطئ فى ذلك عن عدم فهم ؛ وإنما تقصد إلى هذا الخلط قصداً ، لتصل
إلى الاستخفاف والازدراء بالدين ، وبرجاله معاً !!

• ووضعية المرأة فى الأسرة ، وفى المجتمع القائم على القيم الثابتة
فى الأخلاق والدين ، أو على التقاليد الموروثة فيه - تنال نصيباً
كبيراً من عناية الدعاية الشيوعية ضدها . وتهدف هذه الدعاية فى محيط
المرأة إلى «تحريرها» - أى إلى «عزلها» عن كل «القيود» الماضية !!
والقيود الماضية فى نظرها : هى أوضاع المرأة فى علاقتها بالرجل فى الأسرة
وفى مكانها فيها كأم ، وفى مكانها فى المجتمع الذى تعيش فيه كعضو من
أعضائه ، حسب القيم الأخلاقية والدينية والتقاليد المتبعة !!

ثم تقصد بعد هذا التحرر ، إلى أن تضمنها من جديد فى مجتمع له نظرة
أخرى إلى الحياة الجنسية ، وإلى حياة الأسرة ، وإلى القيم الجماعية !! وهذه
النظرة : أن تروض المرأة على أن تودى ما يطلب منها كإمرأة فى مقابل
الرجل ، وكمضو فى المجتمع ، دون قيد خاص ، إلا قيد «الإنتاج» بما
تستطيع من إنتاج - كإمرأة ، وكمضو فى المجتمع !! هى كإمرأة موضع لقاح
الرجل ، وعليها بعد أن يستوى هذا اللقاح عندها أن تقدمه وتغذيه به
للدولة بدون عنوان خاص يحمله !! وهى كمضو فى المجتمع عليها أن تنتج
بما يحدد لها إنتاجه من الدولة !!

• والاستخفاف بالطبقة المفكرة ، وأصحاب المزارع ، و
روس الأموال في الصناعة من جانب ، وتمجيد عمل « اليد
أو الأيدي والسواعد العاملة ، أو تمجيد العمل البدني والجسمي من
جانب آخر - مظهر آخر من مظاهر الدعاية الشيوعية . لأن أصحاب
العمل البدني في كل جماعة إنسانية هم الكثرة ، أو هم الجماهير بالقياس
إلى من عداهم . والدعاية الشيوعية تعتمد على هذه الكثرة ، لأنها كثرة
في ذاتها ، ثم لأنها لا تستطيع بعقليتها العامة المناقشة فيما توجه إليه من
هدف وغاية ١١ وفي كل ذلك تسلك هذه الدعاية نفس المسلك الذي يسلكه
الفكر الماركسي من قبل ، وهو مسلك التدليل على ترويج هذه الدعاية بما
يسمى بـ « التفسير المادي والاقتصادي للتاريخ » ، وبقياس القيم المعنوية :
الروحية ، والعقلية ، والخلقية ، على الأشياء المحسوسة الطبيعية ١

وإلى هنا نجد أن لكل من الفكر الماركسي ، والدعاية الشيوعية ،
معالم ومظاهر خاصة بهما ، ونجد أن كليهما يبتغي نفس الغاية . ولكن
الفرق بينهما : هو الفرق بين التحديد والدقة من جانب ، والتمويل والتفخيم
والجراءة المكشوفة من جانب آخر ١١١

* * *

وإلى هنا أيضاً ، لنا أن نتساءل :
هل لهذا الجدل الفكري في الغرب ، وما نشأ عنه من مذاهب
فلسفية ، اعتبار عام في كل المجتمعات الإنسانية الأخرى ، بحيث تصلح
مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل ، لأن يردد في بيئة أخرى وفي
جماعة أخرى ، تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التي ولد ونما فيها ؟ ؟
• كان الدين في أوروبا محوراً للجدل الفكري طوال هذه القرون

الخمس - من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر ، ولم يزل حتى الآن في مركز هذا الجدل وما قام من مذاهب فكرية لتأييد اعتبار هذا الدين ، حاول تبرير بعض معتقدات خاصة بدين معين هو المسيحية ، وبفهم معين هو فهم الكاثوليكية المسيحية . وكانت هذه المعتقدات - كمقيدة التثليث وعقيدة « النموذج الإلهي ، على الأرض ، وهو عيسى الإله الابن - مشار النقد السليبي لقيمة المسيحية ، كدين موحى به من الله .

ثم ما قام من مذاهب فلسفية لمناوأة الدين ، وإبعاده عن التوجيه ، قام ليوضح ضعف بعض العقائد ، وبعض « الطقوس » في العبادة ، وفي السلوك الديني ، في دين معين - هو المسيحية أيضاً ، وبفهم خاص هو فهم الكاثوليكية في المسيحية كذلك . وهذه هي العقائد السابقة من : التثليث ، والطبيعة الإلهية الإنسانية لعيسى ، والوساطة الروحية في صلة الإنسان بالله ، وأما الطقوس فيها « رسوم ، صكوك الغفران والمنح الأخروية ، والاعتراف ، والتعميد . . .

فهل نقل هذه المذاهب الفاسفية ، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء ، إلى بيئة أخرى غير أوربية في الطابع ، والاتجاه ، والتقاليد . . كالبيئة الإسلامية مثلاً - يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية ؟ ؟

وهل القارئ المسلم يستطيع عندئذ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين ، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة « الدين ، أو ضد « الدين » ؟ ؟

وهل ستوجد هناك « انفصالية » ذهنية بين المنقول من هذا الجدل - الفكري الأوربي ، وبين واقع الحياة التي نقل إليها ، وهي الحياة الإسلامية ؟ ؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة ، وكذا المعارض .
له هناك أيضاً باسم المذاهب المعارضة منها ، يكون هنا في المجتمع الشرقي
الإسلامي أكثر من « حاك ، و « مردد ، لشيء » ، يبعد كثيراً عن واقع
الحياة التي يردّد فيها ما ينقل ويحكى ؟؟ (١)

• وكانت السياسة في أوروبا عاملاً أيضاً من عوامل الجدل
الفكري وكانت « الكنيسة » وكانت « البابوية » تلعب دوراً
في الحياة السياسية ؛ وكان لها أنصار ومؤيدون يبررون دورها
في الحياة السياسية ، وكان لها معارضون يشنون عليها حملة من الهجوم ،
وعلى ما تنسب إليه وتستمد منه قيمتها وسلطانها ، وهو الدين .

• وكانت الثقافة في أوروبا من عوامل الجدل الفكري وكانت
الكنيسة ترسم دور الثقافة ، وتحدد نطاقها ، وموادها ، وغاية التثقيف
الإنساني . وكان لدور الكنيسة هذا في الثقافة الإنسانية معارضون ،
ومؤيدون .

وجاءت « المثالية » ، الغريبة لبعث قيمة العقل الإنساني ، الذي قدره
الإغريق في فلسفتهم . وجاء عصر (التنوير) في النصف الثاني من القرن
الثامن عشر محتتماً بـ (كانت) ليعارض تحكّم الدين — أي الكسلكة ،
ويعارض استقلال الوحي المسيحي بالتوجيه ، وتحديد (المعرفة) في
دائرة الإنسان .

وقامت الفلسفة (الوضعية) الغريبة ، وشد أزرها (أوجست كومت) .

(١) كمثل واضح لهذا ما عنون له بـ (الدين والكهانة) في كتاب : « من هنا نبدأ »
ص ٢٢ : ٦٤ ، فهو منقول من كتاب الغرب الماديّين الاشتراكيين ضد الكنيسة
الكاثوليكية . وما ورد فيه من عبارات تتصل بالمجتمع الإسلامي ، بقيت في عزلة فكرية تامة
عما تجاوره من النقول .

لتعارض دين الكنيسة ، ولتضع بدلا منه دين الطبيعة . قامت هذه
الوضعية لتُحرّم عبادة ، كي تُحِلَّ عملها د عبادة ، أخرى . آمنت
بد الطبيعة ، على أنها الله ، وكفرت بد الكنيسة ، على أنها تمثل الله !!
فهل د مثالية ، الغرب و د وضعيته ، معا ، تتفاعلان في البيئة الإسلامية ؟
وهل يكونان هنا في المجتمع الشرقي الإسلامي ذا موضوع مع الإسلام ؟
إن الماركسية — وهى مذهب وضعى — تصارع الدين ، وتصارعها
الكنيسة الكاثوليكية^(١) في المجال الدولى ، وفي البلاد الأوربية الغربية ،
وفي أمريكا اللاتينية ، وأمريكا الشمالية . وقد نصت الثورة الشيوعية
في بلاد الاتحاد السوفيتى ، وفي بلاد شرق أوروبا الخاضعة للنظام الشيوعى ،
على اعتبار المسيحية ، وهبة الكنيسة الكاثوليكية ، بالدعاية ضد
رجال الدين ، وبإهمال شأن المؤسسات والقيم الدينية ، وبالتراخى
من الوجة الرسمية في وقف الهجوم على الدين من الكتاب في الصحف
والكتب ، والمعلقين في الإذاعة — ذلك الهجوم الذى تثيره ، بل نشجعه
في الخفاء !!

فهل للماركسية مكان في الصراع مع الإسلام ؟
هل الإسلام — من تعاليمه — يعطى فرصة لقبول الماركسية ، كملاخ
لأزمة فكرية ، أو أزمة ثقافية ، أو أزمة علمية ؟ أم أن نقل الفكر
الماركسى إلى البيئة الإسلامية يعبر إما : عن الاحتراف ، من الناقل له ،
أو عن سطحية الفهم الماركسية نفسها ، أو يعبر من جانب آخر عن سوء

(١) كل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في السياسة الأوربية الغربية تلب دوراً رئيسياً
ضد الماركسية في البلاد الغربية ، تحت توجيه الكنيسة الكاثوليكية في روما ، فهى أحزاب
كاثوليكية . والدولة ذات الحزب الواحد في الغرب ، كاسبانيا ، تقدم جزءاً كبيراً من نشاطها
السياسى في التدخل والمخارج لمؤازرة لكتلسكة ، أو تحت تصرفها . ولا تخلو بلد غربى ،
حتى فرنسا ، من حزب ديمقراطى مسيحى .

فهم للإسلام ، بقياسه على المسيحية أو على الكشلكة بوجه خاص منها ؟ ؟
إن الماركسية نشأت وتطورت في ظل التطور الصناعي في ألمانيا
البروسية ، ومن ثم كان لها رأى في الاقتصاد القومى ، وفي توجيه الجماعة
وقيادتها هناك

فهل للبلاد الإسلامية الآن جو الصناعة البروسية ، وعلاقة أرباب
المصانع بالعمال ، على نحو ما كان الأمر وقت « كارل ماركس » في ألمانيا
ما يدعو لتطبيق الماركسية ، كحل لإعادة التوازن بين الرأسمالية والعمال ؟ ؟

هل هنا صراع بين طبقات الجماعة الإسلامية ، سببه الإسلام ، يدعو
إلى « الانقلاب » ، في القيم الأخلاقية ، وفي النظر إلى الحياة ، حتى يتم ،
تحول الأمر إلى ضده ، تطبيقاً لمبدأ النقيض ؟ ؟ أم أن النداء الماركسى
في الشرق الإسلامى مهنة وحرقة ، أو تقليد ، أو سوء فهم للإسلام ؟ ؟

الماركسية في الشرق الإسلامى ليس لها موضوع فيه !!!

* * *

الماركسية في التجرب في الفكر الإسلامى :

ولكن رغم المفارقات في كل ظروف الحياة بين الشرق الإسلامى
وبروسيا الألمانية ، وأوروبا بوجه عام ، في القرن التاسع عشر الذى
قامت فيه الماركسية في البيئة الأوربية الألمانية ، ورغم أن الفكر
الماركسى بقى تعبيراً عن الجو الخاص الذى ولد ونما فيه ؛ سواء
في منطقته وجدله ، أو في أسلوبه في التبرير ، أو في إلحاده ، أو في ميله
إلى الانطلاق الحيوانى — ورغم هذا كله ، فالأدب العربى المعاصر بوجه

خاص يحمل عناصر الفكر الماركسى والدعاية الشيوعية ، كظاهرة « تجديد » ، في الفكر الإسلامى الحديث . والمبادئ التى تقوم عليها فلسفة « ماركس » : يعبر عنها الأدب العربى المعاصر ، ولكن فى غير وعى تام بها ، ويمسها مساً ينم عن عدم عمق فى فهمها . أما عناصر الدعاية الشيوعية : فيعكسها الأدب العربى المعاصر فى جرأة أشد ، وفى تهويل وتجسيم أكثر ، أو فى إغراء لامع .

وسنعرض هنا للدعاية الشيوعية ، بقدر ما يوضح للقارئ مدى إفساح الأدب العربى — وهو نوع من الأدب الإسلامى — مكاناً فيه لهذه النزعة الفكرية الماركسية ، باسم التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث . وعلى وجه أخص : أدب « ما بعد الحرب العالمية الثانية » .

سنعرض للدعاية الشيوعية لأن ظهور الفكر الماركسى فى الأدب العربى ، وفى الفكر الإسلامى بوجه عام . لابد أن يظهر فى صورة الدعاية الشيوعية قبل أن يعلن عن نفسه فى فلسفة المذهب نفسه . وقد فرقنا بين النوعين من قبل : بأن أحدهما — وهو الفلسفة — يسير فى دقة المصطلحات الفنية ، وثانيهما — وهو الدعاية — يتحرك فى أسلوب « التهويل » ، أو « الاستخفاف » . لابد أن يظهر الفكر الماركسى فى الشرق الإسلامى فى صورة الدعاية الشيوعية ؛ لأن هذه الصورة أقرب إلى عقلية الجماهير ، من ذلك التجديد الفنى الفاسق الدقيق الجفاف الذى يتوقف فهمه من الوجهة الفكرية على ثقافة خاصة ! !

والدعاية الشيوعية عامة كما سبق — تركز قوتها فى ثلاث نقاط :

- معارضة ثبات القيم الروحية ، والأخلاقية ، والعقلية
- معارضة وضعية المرأة فى المجتمع غير الشيوعى

• الاستخفاف بأصحاب المزارع ، وأصحاب رؤوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله .

ونجد هنا فى الشرق الإسلامى أن : توهين أمر الدين ، ورجال الدين ، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية لأن الإسلام فى هذا الشرق يعتبر مصدر أنواع القيم الثلاث الثابتة : الروحية ، والعقلية ، والدينية . ثم هو مع ذلك مصدر تحديد وضعية المرأة فى المجتمع الإسلامى كذلك . وأخيراً هو مصدر حق الملكية الفردية ، سواء الأراضى الزراعية ، أو للصناعات .

يضاف إلى ذلك ، أنه ليس فى الشرق د رأسمالية ، بالمعنى المفهوم فى الفلسفة الماركسية ، التى قامت هى لمقاومة نفوذها هناك فى أوروبا ، وتقاومها الدعاية الشيوعية اليوم فى أوروبا وأمريكا ، والخصومة بين الماركسية ورأس المال هى التى طبعت الفكر الماركسى بالطابع الاقتصادى . كما ذكرنا قبلاً . وطالما لم نقيم هنا فى هذا الشرق الإسلامى صناعات كبيرة ، وعديدة أيضاً . وطالما لم يقترب عدد عمال المصانع من عدد عمال المزارع أو يزيد ، فالحديث عندئذ من الرأسمالية ، فى مهاجتها ، أو تأييدها ، حديث سابق لأوانه ، وتقليد هنا فى غير ذى موضوع ، كما أشرنا من قبل .

ويلى أمر الدين ورجال الدين — فى الدعاية الشيوعية — السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ، ووضعهم فى المرتبة الثانية بعد رجال الدين . لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير فى نفوس العامة ، هنا فى الشرق مثل ما لرجال الدين ، لصلة هؤلاء بالدين ، والدين له القداسة الأولى والاحترام الكلى فى نفوس الجماهير .

ولأن الدعاية الشيوعية ، كالفكر الماركسي ، في « التجديد في الفكر الإسلامي ، مستوردة من الخارج - ككل فكر له طابع التجديد في الشرق الإسلامي ، وبخاصة في مصر - تحاول هذه الدعاية أن تأخذ صبغة محلية كي تسير في المجتمع الإسلامي ، على أنها منتزعة من واقع البيئة الإسلامية ، أو لكي تبدو في نظر العامة والجاهل (الجموع ١) منسجمة مع خصائص الجماعة الإسلامية ١١

لهذا نجد في الأدب العربي المعاصر ، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بعض نشرات الدعاية الشيوعية ، التي تظهر في صورة كتيبات ، تنقل هجوم جهاز الدعاية للفكر الماركسي ضد رجال الدين ، والكنيسة الكاثوليكية في أوروبا ، إلى علماء الدين في المجتمع الإسلامي في الشرق ١ ولكي يبدو هذا الهجوم قريباً من البيئة الإسلامية ، تصوغ هذه النشرات عبارات ومصطلحات متداولة في هذه البيئة بالنسبة لعلماء الإسلام ، وللإسلام نفسه مع ترديد نفس العناصر الرئيسية التي قام بها هجوم الدعاية الشيوعية ضد الكنيسة ورجال الكنيسة في أوروبا ١١ وسيكون حديثنا هنا عن ثلاثة من هذه الكتيبات^(١) ، تمثل نشرات هذه الدعاية ، التي تحمل في عناصرها الفكر الماركسي

فبعضها^(٢) : أضاف إلى عناصر الدعاية الشيوعية بعض أحاديث منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبعض آيات من القرآن الكريم ، قسرها

(١) الكتيب الأول : « من هنا نبدأ » لحالد محمد خالد . والثاني : « الله والإنسان » لمصطفى محمود ، وهو من سلسلة « كتب الجميع » ، رقم ١١٣ ، عدد مارس سنة ١٩٥٨ ، وقد نشر أولاً في صورة مقالات في مجلة « روز اليوسف » . والثالث : « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) لرشدي صالح ، وهو من السلسلة السابقة ، عدد مايو سنة ١٩٥٧ رقم ١١٥ .
(٢) « من هنا نبدأ »

في التفسير والشرح قسراً على أن تلائم ما أضيفت إليه من عناصر الماركسية

والثاني (١) : تحدث عن « الله » ، وعن « مكة » ، وعن « الصوفية » ، ونحو ذلك من مصطلحات الثقافة الإسلامية

والثالث (٢) : تضمن الحديث عن بعض « المجاورين في الأزهر » ، وجعل حوار القصة يدور في « القاهرة » ، وفي عهد المماليك ، على لسان « بن خلدون » .
وهو مؤلف هذا الكتيب الثالث أمهر من المؤلفين الآخرين ، لأنه سار بالعناصر الماركسية - وبالأخص تبعية القيمة المعنوية : الروحية والأخلاقية ، والعقلية ، للبادء - في جوهر الثقافة الإسلامية ، وإن كان في تعثر واضح .
ولكن الشيء الذي يجعل هذه النشرات تريدا للدعاية الشيوعية في البيئة الأوربية التي نشأت فيها الماركسية ، ليس فقط ما يرى من وحدة « العناصر » ، فيها وفيها يوجد هناك ؛ ولكن نفس المحاولة التي قامت عليها هذه الكتيبات لاصطناع جوهر شرقي إسلامي لهذه العناصر هنا تقدم لفارسي الفكر الماركسي في يسر الدلائل على هذا « الترديد » .
فالحديث مثلاً عن « الكهنة » و « السلطة الدينية » ، في أحدها (٣) ، وعن « النظام الصراعى بين رأس المال والعمل » ، في ثانيهما (٤) ، وعن « التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ » ، في ثالثهما (٥) مع أنه لا موضوع أشكل ذلك في المجتمع الإسلامى ، يكشف عن استيراد هذه العناصر الماركسية من بيئة غريبة عن البيئة الإسلامية . إذ متى كانت هنا « كهنة وكهان » ، وكانت « سلطة دينية » ؟ ومتى وجد « الصراع » ، في

(١) « الله والإنسان » (٢) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون)

(٣) « من هنا نبدأ » : ص ١٢٤ ، ١٢٥ (٤) « الله الإنسان » : ص ٢٩٢

(٥) « رجل في القاهرة » (ابن خلدون) : ص ٦٦ - ٦٧

الشرق بين رأس المال والعمل ، مع أنه لم تقم بعد صناعات يتحدث.
عن رأس مالها وعملها ؟ ؟ ومتى كان ابن خلدون منكراً لثبات القيم
الإسلامية في الأخلاق ، والمثالية ، وفي الله ، والروح ، ومفسراً لإياها
من المعدة ، والطعام ، والاقتصاد ؟ ؟

عناصر الرعاية الشيوعية في التعبير في الفكر الإسلامي :

سوف نجد في أية نشرة ؛ في أي كتيب ، باللغة العربية عن الدعاية
الشيوعية ، ما يوضح الهدف منها مثل هذه العبارات : « وإن هذا
الكتاب (١) ، ليحاول محاولة صادقة أن يجيب على هذا السؤال ، وهو
يرسم الخطوط الرئيسية لتحول اجتماعي وديع ، يفضي بنا إلى قومية
شاملة لا تنافر فيها ، وإلى اشتراكية عادلة لا استغلال ولا ظلم فيها . .
وإلى وعى ناضج سليم ، لا سلطان للرجعية ولا للكهنات عليه ، وإلى سلام
غامر يبذل حقد المجتمع حياً . . وتربصه ولاء وأمناً ، وقلقه استقراراً
وسكينة » (٢) . . .

ومثل : « الإصلاح الحقيقي يجب أن يبدأ في جيب الدولة ، وحافظته
تقودها وتوزع ثرواتها ، وتنمية مواردها . . . وإذا أردت أن تصنع
الناس فاصنع المجتمع أولاً ؛ اصنع الدولة » (٣) ١١١

(١) ثبات القيم المعنوية :

ومن البديهي أن نرى الآن جهاز الدعاية الشيوعية في نشراتها
في الأدب العربي ، يحاول في عنف أن يحدث اهتزازاً واضطراباً في القيم.

(١) « من هنا نبدأ » (٢) المصدر السابق : ص ١٩ (٣) المصدر السابق : ص ٣٠

الروحانية ، والخلقية ، والعقلية ، في المجتمع الشرقى الإسلامى بدعوى خضوعها لمبدأ التغير ، كما تخضع الأشياء له . وهنا نلّس الفكرة الماركسية في ثوب الدعاية الشيوعية ، كما نلّس هنا أيضاً الفكرة الأخرى من فكرها — وهى فكرة ربط كل الأمور والقيم المعنوية بالحياة المادية ، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص

• فعن الدين والقيم الدينية نقرأ : « فإن هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن «الروحانية» هى علاج الشرق الوقائى ، وأن «المادية» ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شئ مستقل بذاته وليس متأثراً من آثار المادية المنظمة ، المفعمة بالرغد والرفاهية . . . الخ » (١) ١١١
و « إن الكلمة الأخيرة التى سنقولها للشعب دائماً ، هى : أن طاقته الروحية وليد طاقته الاقتصادية . . إن الروحانية التى ندعو إليها لا تبدأ من نفسها ؛ بل هى تبدأ من المعدة » (٢) ١١١

و « والدين يتفاعل مع الحياة والعلم . . . ولقد وجدنا كيف أنه كان فى العام الواحد ، وأحياناً فى اليوم الواحد (٤) يفسخ حكماً بحكم (٣) ،

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٢ (٢) (الله والإنسان) ص ٢٤

ومن مثل هذه العبارات يدرك القارىء الهدف من هذه الانفصارات ، وهو بيان أن : كل عيب يرجع إلى الاقتصاد ، وكل حسن يعود أيضاً إلى الاقتصاد ، وكل شئ من شقاء أو سعادة هو الاقتصاد ١١١ والحل لرقم السيب والشقاء هو : تملك الدولة ؛ « هو صنع الدولة أولاً ، تكون السعادة ، ويكن الإصلاح . . هو الشيوعية ١١

(٣) لا يفرق المؤلف بين الدين والفقه . . . فالإسلام ، كدين : أصول عامة تضمنها القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وما خالفان ثابتان لا تثير فيهما . والفقه . فهم المسلمين فى هذه الأصول العامة ، وهو متغير حسب الأجيال وعوامل الحياة . كما لا يفرق بين «النسخ» كظاهرة خاصة بتأييد انرسالات السماوية ، وبين «التغير» كبداً ضرورى للحياة التى تستند إليه الماركسية ، كظاهرة لمبدأ «التقيض» . فلسخ الآيات ليس معناه إبطال ما نزل بالأمس من حكم بحكم جد اليوم ، أو بحكم جد غدا ؛ فما وقع ذلك مجال على عهد نزول القرآن ، =

ويقيم مبدأ مكان آخر ، متبعاً في هذا قانون النطور — وهو التغيير والانتقال
من صالح إلى أصلح^(١) . وما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بجيز منها
أو مثلها ،^(٢) ١١١

وكما نقرأ : « إن د الله ، عند جدى : يتمثل فى شخص طيب ، رحيم ، غفور
تواب ، يداوى الرومانزم ، ويقوى المفاصل^(٣) . . . وعند أسمى : مأذون ،
يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسان أغنياء فى الحلال . . . وعند
الأطفال : يشبه عروسة المولد . . . وهو عند لينشتين : معادلة رياضية ،
وقانون تخضع له الأشياء بالضرورة . . . وهو عند عاشق مثلى : حب . . .
وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات^(٤) . . . وعند الملحد . موضوع دراسة . . . وعند المؤمن : موضوع

== فى فترة التفرع بالمدينة ، وإنما معناه لتغيير آيات الله كمجرات ، تلك الآيات التى تصاحب
رسالة الرسل لتأيدها ، ونسخ الآيات بهذا المعنى موقوف ، وقاصر على عهد الرسول ، وهو
لاذن ليس ضرورة عامة تخصص لها الحياة فى كل شئ . فيها ، وفى كل زمان .
(١) يشير المؤلف بهذا القانون إلى المبدأ الضرورى فى الوجود عند الماركسية ، وهو مبدأ
« التقيض » . فهذا المبدأ — كما سبق — يقضى أولاً : بضرورة الانتقال والتغيير ،
وثانياً : بأن الحال الجديدة أفضل من الحال التى كانت للمضى .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٧ . وقد قسر المؤلف الآية القرآنية على الفهم الماركسى
قسراً على نحو ما تفسر الصوفية آية : « فأينما تولوا فثم وجه الله » على « الاتحاد
و (الفناء) فى الله » فقول القرآن فى هذه الآية الكريمة : (نأت بجيز منها أو مثلها)
لا تعنى أن تكون الآية الأخرى التى هى بديل الأولى ، أفضل وأصلح على الإطلاق .
وبذلك لا تنسجم مع المبدأ الماركسى ، على فرض أنه يقصد منها ما عنده المؤلف المفسر !

(٣) يحاول المؤلف ، بجانب أسلوب التهمك ، أن يبرهن فكرة (الإله) التى تعرف
له (فيرمباخ) . وفكرته : هى أن كتاب الله هو كتاب الآمال والأمانى للإنسانية — وهى
الفكرة التى تبنتها الماركسية . يراجع الحديث عن هذا الفيلسوف ، فى هذا الكتاب
(الفكر الإسلامى الحديث) ص ٣٢١ .

(٤) مثل هذه العبارة : « وهو عند مشايخ الطرق الصوفية : وزير أوقاف يوزع الكسارى
والمعاشات . . . » من العبارات التى تنزعها الدعاية الشيوعية من المجتمع الشرقى الإسلامى كزوج
فكرة : أن الدعوة المطلوبة تقوم على وحى المجتمع نفسه ، وبثقته من داخله ، ولها هى مناسبة !

عبادة . . . وهو دائماً شيء حتى عند الذى ينكره ، (١) ١١١

و « إن الله فكرة فى تطور مستمر ، كما تدل على ذلك قصة الأديان . . .
الله فى العقل الحديث معناه الطاقة الخام التى فى داخلنا . الله هو الحركة
التي كشفها العلم فى الذرة . والعلم بهذا المعنى عبادة ، والفن عبادة ،
والفلسفة عبادة ، لأنها إدراك لهذا الإله بوسائل مختلفة . . .

د والآخرة لا ترمى مصلحة الملوك والكهنة وحدهم ؛ بل هى سلطة
خلقية يستمد منها الشعب خيره وشره . . . يقول فولتير . إذا لم يكن
الله موجوداً فينبغى أن نوجده . . . ويقول نابليون : لو لم يكن البابا
موجوداً لكنت اخترعته . ويقول بلونارخ : إن مدينة بلا أرض
تقوم عليها ، أسهل من قيام دولة بلا إله . . . لقد أدرك الثلاثة نشأة الروحية
من الضرورة المادية ، وأن العالم الآخر أرضى ناشئ من الأرض ، ومن
الحاجات الأرضية ، ولا دخل للسماء فيه (٢) ١١١

د إن الله ليس فوق الجدل ، وليس فوق العقل ؛ وليس فوق الواقع . . .
إن الله هو العقل ، وهو الواقع ، وهو مجموع القوة الكونية التي تعمل
لخيرنا فى كل وقت . . . وهى قوى تقبل المراجعة ، والبحث ، والتطور ، ١١١ (٣)

هذا نموذج من الحديث عن القيم الدينية والروحية فى هذه النشرات . . .
أما أسلوب هذه الكتيبات عن علماء الدين ، فإنه يضعهم موضع رجال
الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى ، فيبعد كل البعد عن المناقشة
المهذبة ١١ . . . وهذا نمط منه :

(١) كتاب « الله والإنسان » : ص ١٠٠ - ١٠١

(٢) المصدر السابق : ص ١١١ - ١١٢

(٣) المصدر السابق : ص ١٣١

« وأما الآئمة : فرجال ضائعون ، يترنحون على الطريق ، يقولون للتار والأكراد : إن أبواب الجنة مفتوحة للصديقين والشهداء ، وهم يعلمون أن الجنة لم يورثها الفاسقون ولا القتلة » (١) ١١

« رأينا الكهنة المصرية « علماء الأزهر » ، تحتفظ مذهباً عجيباً . إذ راحت تمطر الناس بخرافاتها ، وسال جشائوها ، حاملاً مبادئها الخيرية المدبرة ، داعية الناس إلى القناعة المقدسة ، بيد أن الكهنة أنفسهم أهد أعداء القناعة ، وأسبق العالمين إلى اقتناص المغنم ، والبحث عن المال والجاه ١١ وهذا خلق لها قديم ، كشف عنه العلامة « هـ . ج . ولو ، في كتابه الجليل . « معالم تاريخ الإنسانية » ، (٢) ١١ ونمط آخر : « هل رأيت الخوف والذهول في عين الكلب ، وهو يتأمل ورقة طائرة في الهواء ؟؟ إنه لا يرى الهواء ، وأراهن أنه ينظر إلى الورقة كما ينظر إلى مخلوق حي ، ويظن أن بها روحاً تحركها . . إنه كلب متدين ، وفي الماضي كان الإنسان أعمق (إذ كان متديناً) مثل هذا الكلب » ، (٣) ١١

(١) كتاب « رجل في القاهرة » : ص ١١

(٢) « من هنا نبأ » : ص ٢٤ - وتلاحظ أن المؤلف في حديثه عن « الكهنة » ينقل عن « ولو » هذا ؟ ، ولله H.G. Wells من دعاة الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى في إنجلترا ، ودعاة تنظيم العلاقة بين أصحاب العمل والعمال ، عن طريق منظمة مشتركة يتركز فيها الطرفان بنصيب إيجابي على قدم المساواة . كما يلاحظ أنه ينقل هنا عن « فولتير » (Francois Maurie Voltaire) الكاتب الفرنسي في القرن الثامن عشر (١٦٩٤ - ١٧٧٠) وأهد أعداء الكنيسة الكاثوليكية ، من بين دعاة الثورة الفرنسية .

(٣) « الله والإنسان » : ص ١٠٣ . ويلاحظ في هذه النقرة بصفة خاصة لبو الألفاظ وقسوتها . واستخدام الدعاية الشيوعية للألفاظ القاسية الشديدة قسوة مهمة في منهاج إغاثة الطبقات ضد بعضها بعضاً ، وخلق اصراع بينها ، أو التعجيل بنتائج في الوصول إلى جماعة ==

ومثل هذا الحديث تتحدث به هذه الفشرات عن المؤسسات الدينية ،
أو تصف به التنظيم أى تنظيم ، إن قام فى أساسه على ما يتصل بالدين
من نحو : « قنشىء جمعية للرحمة .. وجمعية لتحفيظ القرآن .. وجمعية
لنزيهة الققط الضالة ١ » ، (١) ... ومثل : « أفقر من عهد حرية الفكر ،
وحرية القول ، وحرية النقد — مهما يكن ذلك ضئيلاً — إلى عهد من
قال لأميره : لم ؟ فقد حل دمه ، ورثت منه ذمة الله .. أم تثبت
هذا العهد ، ونماونه على النضوج والاستواء ؟ » (٢) ١١١

• وعن الأخلاق ، والقيم الأخلاقية : ترددت الفكرة الماركسية القائمة
على « التفسير ، لكل شئ ، وعلى « تبعية كل شئ ، للجانب

== اشتراكية ذات طبقة واحدة . وهى تعتمد على « الاستفزاز » دائماً فى المناقشة والكتابة ،
وعلى إثارة روح « العصيان » فى المصانع الكبيرة ، وعلى « إضرار » العامل فى المصنع الصغير
أو فى المحلات الصغيرة للمهن المختلفة للمبيل (الزيون) ، فلا يقدم له عملاً يساوى الأجر ،
كما تفلب عليه روح عدم الاكتراث .
(١) المصدر السابق : ص ٥٢ .

(٢) (من هنا تبدأ) : ص ١٣٥ - ويلاحظ فى حديث المؤلف هنا عن (السلطة الدينية)
أنه ينقل عن (فولتير) ، وعن كتاب : (الإسلام وأصول الحكم) لعل عبد الرزاق
(كما يبدو فى صفات : ١٤٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨) . وفولتير هو من أشهر لآله من قبل ،
وكتاب (الإحلام وأصول الحكم) تريد إعرض المستشرقين للإسلام ، كما بدأ فى مناقشة هذا
الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) له ، فى فصل من قصوله الماضية تحت عنوان : (الإسلام
دين ، لا دولة) .

وفى سنة ١٩٥٢ لصح أحد كبار موظفى وزارة التربية والتعليم لممثل (مجلس الثقافة الأمريكى)
بواشنطن ، أثناء إقامة هذا الممثل بالقاهرة ، فى زيارة له لاختيار بعض الكتب العربية لنقلها
إلى اللغة الإنجليزية - ترجمة (من هنا تبدأ) ، وكتاب : (الإسلام وأصول الحكم) . والمشير
الصرى راعى فى مشورته ما يحس به من رغبة لدى ضيفه ، وميله إلى الكتب الإسلامية التى
تعرض الإسلام فى صورة السبعية . فكتاب (الإسلام وأصول الحكم) أنكر ملة الإسلام
بالحكم والحكومة ، و (من هنا تبدأ) ردد هذا الإنكار فى فصل منه تحت عنوان :
الحكومة القومية . فلما نقل هذا الكتاب لثانى إلى الإنجليزية ، تبين لمجلس الثقافة الأمريكى
واقراء الإنجليزية أنه صورة من العماية الشيوعية !

الاقتصادى على وجه أخص : فى أسلوب ملء بالقسوة والنبو . لأن القسوة والنبو جزء من تكتيك الدعاية الشيوعية لإثارة د حرب الطبقات ، والتعجيل بـ د الانقلاب ، فى الجماعة ، وتحويلها إلى دولة شيوعية . تقرأ الفكرة الماركسية الأخلاقية فى الأدب العربى المعاصر ، فى الأسلوب التالى :

د هل يستطيع الإنسان الذى اختلت غده ، وأجذبت خلاياه ؛ أن يكون ذا سلوك وديع ؟ . . . لقد أثبت العلم بتجاربه التى لا ريب فيها ، أن أخلاق الإنسان ليست شيئاً بعيداً عن ذاته ، وتركيبه وأجهزته . . . وليست شيئاً يناله صاحبه بـ د دعوة صالحة ، أو د وعظة حسنة ، . . . وليست شيئاً يهبط من السماء فيصيب أقواماً ، وينطىء آخرين (١) .

ما السلوك البشرى كله : خير ، وشر ، صالحه وفاسده ، إلا وليد حالتنا الصحية ، وحالتنا العقلية . وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد ، ينطبق على الجماعات والمجتمعات . فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل ١ . أما المجتمع السغيان المضنى ، فلا وجود فيه للفضيلة ، (٢) ١١١

ومثل :

د والأديان سبب من أسباب الخلط فى معنى السعادة ١ . . . لأنها

(١) مثل هذه العبارات من أساليب الدعاية الشيوعية ، التى تقوم على الاستغفاف بما يتصل بالدين من معان ، وفى الوقت نفسه هى مثل للدلالة بين الدعاية الشيوعية المستوردة من الخارج وبينها المجتمع الإسلامى .

(٢) (من هنا نبدأ) : ص ٣٩ ، ٤٠

وهذا الذى يذكر هنا على أنه منطق ، تناقضه تماماً حياة المجتمع الأمريكى ، فما لعل فيه أنه أرفع مستوى بين مجتمعات العالم فى الناحية الاقتصادية - وفرق شاسع بينه وبين مستوى الحياة فى الاتحاد السوفيتى على الأخص - ومع ذلك فلا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل ، لا الفردية ولا الجماعة منها ؛ بل ربما كان يمثل هضماً خلقياً كبيراً . لجرائم السرقات ، وجرائم القتل ، فضلاً عن الانحلال الحيوانى ، توجد فى المجتمع الأمريكى بصورة لا تقبل لها فى المجتمعات الأخرى .

قالت عن الزنا والخمر لذات وحرمتها ، فتحولت هذه المحرمات إلى أهداف ، يجرى وراءها البسطاء والسذج على أنها سعادة ، وهي ليست بسعادة على الإطلاق ، (١) ١١١

ومثل :

« كل ما هو خير ، وكل ما هو شر ، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد ، وتخرج من حاجات الناس وضرورتهم ١١ كل هذه المثل ، والكلمات الطنانة الرنانة تخرج من الأرض ، وتمر على المعدة أولاً ، فإذا مضتها صعدت إلى العقل وعششت فيه . . . الحق المطلق ، والخير الصرف ، والفضيلة المجردة ، توجد في عقول المتصوفين ، والمجازيب ، والحالمين ! ولكنها لا توجد في مجتمعنا ، الذي يأكل ويشرب ، ويمرض ويموت . والطريقة المصرية في بلوغ الفضيلة ليست الصلاة ، وإنما هي الطعام الجيد ، والمسكن الجيد . . . » (٢) ١١١

« الإنسان ابن بيئته ، والبيئة المادية هي صاحبة الأمر والنهي في تشكيل أخلاق الناس ، » (٣) « الإنسان عندي مجبر على ما يفعل ، لا يترك له التاريخ مهرباً ، ولا مجال اختيار . الإنسان عندي ابن بيئته ، وابن عصره ، وابن مجتمعه ، » (٤) ١١

• بشأن العقل ، والعمل العقلي - في نشرات النجاة الفيوعية في الأدب العربي - شأن الدين والقيم الدينية ، وشأن الأخلاق ومقاييس

(١) (الله والإنسان) ص ٥٤

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣ - ٢٤

(٣) رجل في القاهرة : ص ٢٥٢

(٤) (الله والإنسان : ص ١١٨

الفضيلة والذيلة ، في أنها تخضع لظاهرة التغير ، وأنها تتبع دائماً البيئة
المادية الاقتصادية وحدها ... كما يرى مثل هذا النص :

« إن الفهم العصري للنفس البشرية ، يدل على أنها موقوفة خاضعة
للزمان والتغير والموت خضوع البدن ، وأن العقل ليس شيئاً ساجداً
في الهواء وإنما هو مرتبط بالمشحون كارتباط النور بالسلك الكهربائي
الذي ينبعث منه ... ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم ، إنها كالحرارة
المنتجة من الفرن ، إذا انطفأ الفرن وتحول إلى رماد ، انطلقت
وضاعت ... إن العقل والجسم ينموان معاً ، ويفسدان معاً ، (١) »

(ب) تحرير المرأة :

وعلى أساس من المبدأ الماركسي في التغير والانتقال من حال إلى
حال ، وعلى أساس من تبعية القيم المعنوية للمادة — والجانب الاقتصادي
في الحياة على وجه أخص — تقوم الدعاية الشيوعية في الأوساط غير
الماركسية ، بطلب رفع « الحواجز » ، وتحرير المرأة في نفسها وفي وضعيتها
في المجتمع ، بحيث لا يبقى اعتبار للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية
وما ليس بشرعي في صلة المرأة بالرجل ، وفي النظرة إليها في ممارسة
حقوقها به طبيعتها كفرد ، وفيما تنتجه للدولة كعضو في المجتمع ...
هذا هو الأساس العام الذي تقوم عليه الدعاية الشيوعية فيما يتصل بالمرأة .
ولكن صياغته تختلف باختلاف المجتمع الذي تقرب إليه ، كي
تقبل هذا الأساس بأدى ذى بدء ، ثم تندرج إلى أن تصل في وضوح إليه

(١) « افقة والإنسان » . ص ١١٨

مكشوفاً غير مقنع ١١١ وإذن يكفى بالفسبة للجمع الشرقى الإسلامى
أن تكون البداية على النحو الآتى :

د هل صحيح أن الغيرة على الفضيلة والتقاليد هى التى تحفزنا إلى
مقاومة التطور ، والكيد للبراءة ؟ ؟ إن يكن ذلك ، فإأحوجنا إذن
إلى تحديد معنى الفضيلة والرزيلة ، ومعرفة مدى ما يجب على الأمم
أن تقدمه للتقاليد من طاعة وولاء . إن الفضائل الاجتماعية والقيم العليا
التي تنظم حولها حياة المجتمع وتناط بها وجهته ، ليست التي يرتضيها
فرد أو جماعة من الناس ، وتلائم تفكيرهم وإحساسهم ؛ بل هى التي
تنسجم مع القاعدة ، وتسمو عن الشذوذ . والقاعدة هنا هى التطور ،
والشذوذ هو الرجعية والانتكاس . . . فكل زحف إلى الوراء مهما يقيم
بحسن النية وسذاجة القصد ، ليس سوى رذيلة فى ثوب تنكرى خداع .
وليس هناك إثم أشد ، ولا خطيئة أخش من مقاومة التطور ، وإخضاع
مستقبل الأمم لجهلها القديم ، (١) ١١١

أى تطور تعنيه هذه النشرة ؟؟

إنه التغير وإنه تغير الماركسية وحدها ١١١ إنه د الانقلاب ،
فى معنى الفضيلة والرزيلة ، وإخضاع هذا المعنى للحياة المادية الاقتصادية
وحدها . . . إن التطور هنا هو تحكيم د الجسمية ، ود المادية ، ١١١
وأى جهل قديم للأمم تعنيه هذه النشرة أيضاً ؟؟

هو طبعاً ثبات القيم المعنوية واستقلالها عن التبعية للبادة ، وهو تحديد وضع
المرأة ووضع الرجل فى الحياة ، وتحديد العلاقة فى الأسرة ، والعلاقة بين الجنسيتين .
على العموم . . . هذا هو جهل الأمم ، وذاك هو التطور المنشود ١١

(١) (من هنا نبداً) : س ١٨٦

ولكن هذه الدعاية قد تفصح عن ذلك إفساحاً أكثر ... على نحو :

د والخير والشر خضعا لناموس التطور . فتغيرت معاني الرذيلة ، ومعاني الفضيلة . كانت المرأة رمزاً للشيطان ، وكانت الغريزة الجنسية خطيئة تحمل أوزارها المرأة وحدها . فأصبحت المرأة نصفاً مكملًا للرجل ، وأصبحت الغريزة الجنسية حالة فسيولوجية تنظم لصالح المجتمع ومسرة أفرادها ،^(١) .. وهذا هو التطور الذي يعنيه النص السابق ١١

ومعنى ذلك : ليس هناك خطيئة في صلة المرأة بالرجل على أى نحو ... فلقد أصبحت نصفاً مكملًا له ، أى -تساوية معه في التصرف والفعل ! ثم إن الاتصال الجنسي في ذاته لا ينظر إليه الآن على أنه مصدر تنفيس للمرأة والرجل سواء كأفراد ، وكذا على أنه مصدر ثروة قومية تستغل وتنظم لصالح المجتمع ، فهو فضيلة في المجتمع الحديث في أية صورة ١١١

(ح) العمل البري

وظاهرة ثالثة في نشرات الدعاية الشيوعية في الأدب العربي المعاصر ، وهى ظاهرة تمجيد العمل اليدوى وإبراز تفوقه على العمل الفكرى ، وبالتالي تفضيل الطبقة العاملة على الطبقات الأخرى . وهذه الظاهرة أمر للفكر الماركسى ، الذى يرمى إلى تحويل الجماعة إلى دولة ذات طبقة واحدة ، هى طبقة العمال . كما أنها مادة للدعاية الشيوعية ، لكسب الأتباع في أوسع دائرة ممكنة ... ومن أمثلة ذلك :

د والكدح الخصب المنتج يصعد صاحبه ، أكثر من الراحة والتفكير

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

وتقرأ أيضا : د أنا أعرف أن هذا القفطان يلزمه مقدار معين من القماش ، وأنه ينبغي أن يفصل على هذا النحو ، ويحاط من هنا ، ويترك من هنا ، ولكنى لست خياطاً . . . لذلك يمتاز على الخياط بأنه منفذ ؛ بأنه يضم أجزاء الثوب معاً . سأضرب لكم (على لسان ابن خلدون) (٢) مثلاً أقرب إليكم : تسمعون فى الجامع خطيباً يقول لكم : إن الرحمة بالبائسين واليتامى من واجبات المؤمنين ، وإن هذه الرحمة تقتضى أن يخرج المسلم الزكاة ، وأن يمد يد العون للآخرين ، وقد يشرح لكم هذا الشيخ شرحاً مستفيضاً كل شيء عن التكافل والتعاون . ولكن ما أن يترك المنبر حتى لا يصنع شيئاً مما يقول ١ . إنه رجل ذو معرفة لاجدال ، غير أن معرفته قليلة الجدى . والمطلوب عندى هو المعرفة المقترنة بالتجربة والممارسة (٣) ، II وأيضاً د لقد قرأ المجاورون نسخة من مقدمة عبد الرحمن ، وخيل إليهم أن الرجل الكبير يشاركهم التجربة . فهو يتكلم عن الزراعة والصناعة ، وعن أن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها ، (٤) .

وكثيراً ما يتصل بتفضيل العمل البدنى على العمل العقلى ، إثارة العمال ضد أصحاب المزارع والمصانع ، أو تحميسهم لمعاونة الانقلاب نحو الجماعة ذات الطبقة الواحدة (الشيوعية) .. من نحو :

د وكان (خادم ابن خلدون) أبو الحسن ثرثاراً عظيماً ،

(١) « الله والإنسان » : ص ٥٦

(٢) مؤلف : « رجل فى القاهرة » يقس ما يقصه فى مؤلفه كله على لسان ابن خلدون ، محاولاً إخضاع ما كتبه هذا (فى مقدمته) للتفسير الماركسى ، وبالأخص للتفسير المادى التاريخى .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٢

(٤) « رجل فى القاهرة » : ص ٨٢

يحتقر الصانع ، ويحتقر أكثر من الصانع : العتالين ، وأما تقديره
للفلاحين فأسوأ ما يكون . وكان الخادم ينتظر كلمة من مولاه ليصب
احتقاره على الصانع ، قال :

« مولاي ! هذا الصنف من الناس لا يمكن أن يعود إلى الشغب
بعد أن تكلمت الشياطين . . . وكان أبو الحسن عبداً اشتريه عائلة
عبد الرحمن (ابن خلدون) وهو طفل ، وعلبه أن الدنيا هرم :
في القاعدة أرض ، وفلاحون ، وصناع . وفي أعلى سادة . وما دام
أنه عبد عائلة كبيرة فهو فوق ! » (١) .

والمؤلف لم يفرق هنا بين عادة تكونت - إن كانت على نحو
ما يصف من المبالغة - وبين رأى الإسلام . وللرسول صلى الله عليه
وسلم حديثه الصحيح : « إخوانكم خولكم . . . » فهو قد أوصى برعاية
الخدم ، بأن جعلهم إخواناً لخدمهم ، في الإحساس والشعور ،
قبل المعاملة والرعاية .

وكذلك من نحو :

« لقد اكتشفت حقائق مؤلمة ومخجلة ! ! في بعض التفاتيش وجد
الرجل يستأجر بخمسة قروش في اليوم ، بينما يستأجر الحمار بعشرة
قروش . . . ومعنى هذا : أن المساواة لم تتحقق بعد ، بين الإنسان
المصري والحمار المصري ! » (٢)

« وإذا أقيمت الجسور ، فالفلاحون هم الذين يقيمونها ، وإذا شقوا

(١) المصدر السابق : ص ٢٢ ، ٢٤

(٢) « من هنا نبأ » : ص ٩٨

الترع فالفلاحون هم الذين يحفرونها ، ويرفعون ترابها ، ويظهرونها . وإذا جاء الفيضان وغرق القرى ، فالفلاحون هم الذين يغرقون أو يفرون إلى سفوح الجبال الشرقية وأطراف الصحراء الغربية . وإذا جاء القحط فعلى الفلاحين أن يموتوا . وإذا انتزع ملكك إقطاعية ملك آخر ، انتقل الفلاحون مع الأرض تابعين لها ١ فالسيد هو سيد . وأما هم فيلحقون بالأرض ١ ، (١) .

والحديث عن تمجيد العامل وإثارته هو حديث في الجملة عن الجماهير... وتتصل بالجماهير لغتهم ، وفهم . وإذا ترى الدعاية الشيوعية تعنى بتمجيد اللغة العامية ، وبالفن الشعبي ، على نحو ما تقرأ هنا :

« . . . وما رأيك في أنى سميت بلسان عامة الأندلس ، وبلسان عامة البربر في المغرب ، أعذب الأشعار وأصدقها ؟ ؟ أتريدنى أن أنكر ما سمعت أذنأى ، أم أنك أصبحت متعصباً للنحو والصرف ؟ ؟ إني لا أعتقد بأنك وأصحابك هؤلاء الذين أسمونى أخباراً متصلة بالحياة ، يمكن أن تموت فيكم حاسة الذوق ، فتقولون - كالذين ماتت أذواقهم - ليس للعامية لغة ، وليس للعامية . شعر أو بلاغة (٢) . . . »

« وطرب لقصائد الهلالية ، ورأى في هذا الشعر العامى خطاً من نور ؛ كان هو البادىء في التقاطه وتسجيله في ذلك السفر العظيم ، الذى أسماه « المقدمة » ، والذى لم يكن متكبراً حين قال عنه : إنه لا يعرف له سابقة في التفكير الإسلامى ، ولم يقع على شيء قريب منه وإنما هو إلهام وخلق جديد ١ ، (٣) .

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

(١) « رجل في القاهرة » : ص ٤٩

(٣) المصدر السابق : ص ٦٤

التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ

ومكافحة القيم المعنوية ، وتغير الأخلاق ، تبعيتها للحياة الاقتصادية ،
وتحرير المرأة فى غير حد إلا حد الإنتاج ، ، وتمجيد العمل البدنى
ولإبراز تفوقه فى القيمة على العمل العقلى ...

تلك هى عناصر الدعاية الشيوعية فى الأدب العربى المعاصر ، وهى
نفسها قوام الدعاية الشيوعية فى كل أدب إنسانى قائم فى عصرنا الحاضر .
ولكن يستخدم فى ترويجها التفسير المادى للاقتصادى للتاريخ : إما بصفة
عامة ؛ وإما فى صورة تقترب من طبيعة المجتمع الذى تروج فيه .
وفى ما يلى بعض النماذج لهذا التفسير :

د لقد كان الطغاة القدماء يكتسحون الأرض بسكانها ، ويحوّلون
الكل إلى عبيد أرقاء ، ثم تطور الطغيان (دولة الملوك) فأصبح الغزى
يكتفى بأن ينهب الأرض ويترك سكانها أحراراً ليعتصر دماءهم فى الضرائب
(دولة الإقطاع) ، ثم تطور أخيراً إلى شيطان عطوف دائم الابتسام ،
لا يمس الأرض ولا يمس سكانها ، وإنما فقط يستولى على ثروتهم
(دولة الرأسمالية) ... لقد بدأنا عبيداً الأرض ، واتبينا عبيداً للأجر،^(١) ١١

د والآن ليس هنا إلا طريق واحد . هو أن يتحرر العقل من
النظام الصراعى (بين رأس المال والعمال) الذى يعيش فيه ، ويحتم عليه
الحرب ١١ عليه أن يقضى على الاستعمار أولاً ، ثم يفرغ لتنظيم اقتصادى
جديد ، يسلم فيه مفتاح المصنع ومفتاح الدكان للدولة ، ويقضى على
الحرب الصامتة بين صاحب المصنع والعمال ، ويحول المجتمع إلى أسرة

(١) « الله والإنسان » : ص ٧

واحد (إلى مجتمع ذى طبقة واحدة ، هى طبقة العمال) ، والحكومة إلى أب ، والعالم إلى دول متأخية . وبهذا يصبح سوق الشرف هو العمل والاتاج ، لا الكسب والاستغلال . ويتحول الإنسان مرة أخرى إلى جده البدائى المسالم الذى كان يحارب الطبيعة القاسية ١ ، (١)

وذلك الجد البدائى لإنسان الغابة . . . الإنسان الحيوان ، الذى لا يعرف

الملك والقيم ١١

هذا نموذج من التفسير المادى لتاريخ الاقتصاد . وقد يستخدم التفسير المادى لتاريخ الكائنات ، للتدليل أيضاً على الانتقال والتغير ، الذى يعم كل شيء حتى الجماعة ، وحتى الاقتصاد . . . كما فى النموذج التالى :

د إن التاريخ فى رأى هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بهيكل . أتدرون (الخطاب على لسان ابن خلدون موجه إلى طلابه المجاورين الخمسة فى الأزهر) أنه قد خطر لى خاطر غريب ، لم أحب لنفسى الخوض فيه كثيراً . . . ذلك أن بين الإنسان ، والجماد ، والحيوان قرابة اسموا هذه الفقرات (فى المقدمة) : د ثم نظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتداء من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بدبعة من التدرج .

إنى لأرى (المتحدث على لسان ابن خلدون ، والمؤلف يشرح) الكائنات فى هذا العالم سلسلة تتدرج من الأدنى إلى الأعلى . أرى آخر مراتب المعادن وأدناها متصلة بأول أنواع النبات ، وأرى آخر آفاق النبات وأعلاها متصلة بأدنى آفاق الحيوان . . . إنى لأرى أنه من المعادن .

أو قولوا : من الجماد حدث نبات ، ثم حدث حيوان . وقد شرحت قدر استطاعتى الفكرة — فكرة الانتقال من طور إلى طور — بأن قلت :

(١) المصدر السابق : ص ٩٢

« ومعنى الاتصال في هذه الملوكوتات : أن آخر أفق منها مستعد لأن
يصير إلى الأفق بعده ... »

« وتصورت عالم الحيوان على هذا النحو : تصوره في البداية قريب
الصلة بالنبات ، ثم تطور واتسع وتعددت أنواع الحيوان ، وامتدت
إلى الإنسان . ولا أملك نفسي ، حين أرى فرداً ذكياً يشعر وبكاد
ينطق ، أن أقول لنفسى : يا عبد الرحمن ، هذا ابن عمك !
أنا أو من بأن حالة ما لا تستمر إلى الأبد ، لافى الحيوان ، ولا فى النبات ،
ولا فى الإنسان ! وأؤمن أن كل شيء قابل بطبيعته للتطور . وأرى
أن التطور التدريجى هو أوسع قاعدة تحكم ما أعرف ، وإن كنت لا أنكر
أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً ، فكأنها تخلق من جديد .
وتدخل عالماً محدثاً ، (١) . »

وهذا أوصل المؤلف ، صاحب هذا النص (ابن خلدون) ، إلى أنه
« بشر ، بالتفسير المادى للتاريخ ، وآمن بتطور كل شيء وانتقاله إلى
حالة أخرى ، حتى الأمم وكأنها تخلق من جديد ، وتدخل عالماً محدثاً ،
وهى حال المقابل والتقيض ! »

كما أوصله إلى أنه يرى كما رأى « مادكس » - لا كما رأى « فبشته » ،
و « هيجل » ، فى انتقال الشيء إلى تقيضه - أن الانتقال أو التطور
يكون تدريجياً ، ثم « أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحياناً تبديلاً كلياً »
- أى يكون لحأة واقلاباً وثورة ! »

(١) « رجلى فى القاهرة » : ص ٦٩ - ٧٠

ابماه بحبوانية الجسر وكفر بانسانية الانسان ومخالفة :

وبعد فالماركسية مذهب فلسفي قصد إلى إيجاد توازن في العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال ، لحرم كلا الطرفين من الملكية ، وفرض قيام د وصاية ، عليهما سبماها د الدولة ، ووكل أمر مباشرة هذه الدولة والتصرف في شئون الوصاية إلى حراس هذا المذهب وهم المريدون له . وبذلك نزع من صاحب رأس المال ماله ، ومن العامل حريته في العمل ، ووضع المال كله كما وضع التوجيه في العمل بيد الدولة وحدها . وأصبح كل من صاحب رأس المال (سابقاً) ومن العامل عنده سابقاً أيضاً) - في حاجة إلى أن يعيش ؛ في حاجة لأن يأكل ١١١ واتخذت الفلسفة الماركسية من هذا الوضع - وهو الحاجة للماء الأكل وملء المعدة - فرصة إلى أن ترى هدف الحياة الإنسانية في الأكل وملء المعدة وحده ، دون هدف آخر وراؤه . وبذلك بالفت في قيمة هذا الهدف الأدنى الحيواني ، كما شددت في إنكار ما وراؤه من هدف آخر فوق الحيوانية . وتبع ذلك إنكار الدين ، وإنكار الفلسفة المثالية . . . وأصبحت التضحية وإنكار الذات ، وأصبح الصبر على الشدائد والرضا بالقدر عند العجز عن الدفع ، وأصبحت الأخوة في الوطن أو في الإنسانية - معاني جوفاء لا مدلول لها . . . وأصبحت الدعوة إلى الله والقيم الذاتية - كمصدر لإشباع التوجيه البشرية عامة - دعوة إلى التخدير ١١

. شجعت الفلسفة الماركسية الحيوانية في جميع جوانبها . . . شجعتها في امتلاء المعدة ، وفي إشباع الرغبة الجنسية في أية صورة . وفي احتقار العقل ، وازدراء الطبقة المثقفة . وأغرقت الطبقة العامة بأن د الدولة ، دولتهم ، حتى تضمن ولاء الكثرة العددية في الجماعة الإنسانية لنظامها .

وواقع الأمر : أن جميع الأفراد في النظام الشيوعي أجراء ، ولكن لا حرية لهم في قبول العمل أو في اختياره ١١ هم جنود محاربون ، ولكن لا في سبيل الوطن أو في سبيل الله ، أو بدافع التضحية لذات التضحية ، وإنما هم مساقون بالدفع من الخلف ، والسوط في هذا الدفع الخلفي هو الذي ينطق ، دون التذكير بمعاني المجد ، والحرص على سلامة الوطن ١١ وجبهم في ظل هذا النظام أيضاً «منتجون» ، ولكن إنتاجهم إنتاج «كم» أكثر منه لإنتاج «كيف» ، إذ تنقصهم الرغبة في العمل ، ويدفعهم إلى قبوله دخلاء المعدة ، والرغبة في ملأها فقط ١١

هذه هي الماركسية : .

عدوة الحياة الإنسانية . . وعدوة الدين والإيمان بالله ... وعدوة المالكية الفردية .. وعدوة الحرية في الرأي ، وفي التعبير ، وفي العمل ، وفي نظام الحياة ، وفي بناء الأسرة ١١

التعليك الجماعي خداع ، والدولة ذات الطبقة الواحدة خداع ... السكل مسوقون ، والسائق حفنة دن «القادة» ، واتجاه السير في الحياة إلى : «المعدة» ، «المعدة» ، «المعدة» ، ١١ وبدل أن تعين أتباعها على أن يرفعوا رؤوسهم لينظر بعضهم بعضاً . تحملهم على أن يخفوا وجودهم حتى لا يرى الواحد منهم الآخر على حقيقته ... ثم عليهم ، ولهم أيضاً ، أن يتحدثوا بطونهم ، ويسمعوا إلى نداءها وحده ١١

الأفراد الشيوعيون مقضى عليهم بالفناء في صورة ما ، والدولة هي الباقية ... هذا هو شمار الماركسية في حياة الإنسان ١١ الدولة هي الحالة . للأفراد ، وليس الأفراد . هم عانعو الدولة ...

«إن كل واحد منا كخلية في جسد المجتمع ، مثل كرة الدم البيضاء

في الجسم ، تخرج نفوت في معركة مع الملاريا ، ليعيش الجسم ويتغلب على المرض . إتنا في اندفاعنا في صمرا القصير لنحقق إرادة مجتمعا ، نحس بإرادة « الكل » . . نحس بأننا نساهم في صحة الجميع وبقائه . ومن هنا كان إحساسنا بالخلود ، لأن الكل (الدولة) عالم فعلا ، باق فعلا ، والذي يموت هو نحن الأجزاء الصغيرة ؛ كرات الدم التي يدافع بها جسم المجتمع عن نفسه ، (١) ١١

هذا هو تعبير الماركسية في نشراتها في الأدب العربي . . وهو تعبيرنا عن هدفها الأصيل : نموت الأفراد ، ويحيا المجتمع ١١
أى مجتمع يحيا إذا ماتت أفراد . . . في حياتهم ، وفي قبورهم على السواء ؟
أهو مجتمع العبيد ، أم مجتمع الإنسان الحر الكريم ؟ .
مع الأسف إنها لا تؤمن بالحرية ، ولا بالكرامة ، ولا بأمثال هذه المثاليات ، ١١ إنها لا تؤمن إلا بالجسد ، وبحيوانية الجسد . . . وتكفر بإنسانية الإنسان وبخناق الإنسان معا ، وهو الله جل شأنه ١١

الشيوعية إفرس في الجماعة وأماراة بأس في التفكير الماركسي :
الدين يطلب « التوازن » ، إذ يطلب العدل ، والفلسفة المثالية تطلب « التوازن » ، إذ تطلب العدالة . . . والماركسية ترى أنها تطلب « التوازن »
إذ تطلب تملك الدولة دون الأفراد .

ولكن الفرق بين الماركسية من جانب ، وبين الدين والفلسفة من جانب آخر . .
• إن التوازن الذي تطلبه الماركسية هو « ملب الجميع » ، لما يملكه الجميع ، من كل شيء . من مال وإنسانية على السواء ١

(١) « الله والإنسان » : ص ١٢٢

● بينا التوازن الذى يطلبه الدين : هو التوازن فى الفرد بين ثنائياته (١) ،

(١) هناك ثلاث عبارات وردت فى تاريخ الفلسفة ، تعبّر عن « التقابل » . وهى :
« التضاد » ، « الثنائية » ، و « النقيض » .

● وقد عرف التعبير بالتضاد : فى الفلسفة الطبيعية القديمة ، واستخدمه « النظام » المفكر الأديب المعتزلى فى الإسلام ، فى الاستدلال على وجود الله فهو يقول : إن فى هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ، كالحر والبارد ، والياس والسائل ، والمظلم والمضيء ، وهكذا ، ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقبورة على غير طباعها . فإذا كان الأمر كذلك فلا بد وأن يكون هناك قاهر لها ، قاهر لتلك الأشياء المتضادة ، وجامع بينها لتؤدى غاية سامية . وإذن تكون تلك المضادات قد جرى عليها القهر ، وما كان كذلك فهو ضعيف وقاهره قوى ، وضعفه دليل حدوثه فإذا كان المجهور حادثاً فأتظاهر هو القديم .

● وعرف مبدأ « الثنائية » : فى الفلسفة الأرسطية ، بين الصورة والمادة ، وإن كان عرف قبله عند أستاذه « أفلاطون » بين المثال وظل المثال . ولكن أسرها هذه الثنائية كان أوضح عند « أرسطو » منه عند « أفلاطون » .

● ومبدأ « النقيض » : فهم أعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد . فالتضاد استخدم كبداً للتقابل بين الأشياء ، أى أن شيئاً من الأشياء يقابل شيئاً آخر منها ، وهكذا أشياء هذا العالم متقابلة فى ذاتها . ومبدأ الثنائية لم يقف بالتقابل عند علاقة الأشياء بعضها ببعض ، كبداً للتضاد ، بل تجاوز ذلك إلى أجزاء الشيء الواحد ، وأصبح هناك فى الشيء الواحد تقابل بين أجزائه ، كالتقابل بين النفس والجسم فى الإنسان . وهناك فرق آخر بين التضاد والثنائية ، هو أن التضاد « جامد » ، يكشف فقط عن وجود تقابل بين شيئين لا يصير أحدهما ولا يتحرك نحو الآخر ، والثنائية كما تكون على هذا النحو ، تكون بين أمرين متقابلين فى ذاتهما ، ولكن يسمى ويتحرك أحدهما نحو الآخر ، كالممكن والواجب . أما النقيض فهو ليس بين أجزاء الشيء الواحد ، وإنما فى طبيعته الواحدة ، على أن يكون أحد طرفيه قائماً بالفعل والآخر يتحول إليه الشيء كاية ، بعد أن يذهب هذا القائم بالفعل ويغنى . ومن هنا كان « النقيض » مبدأ يقوم على الحركة ، ويستلزم الصيرورة فى الشيء الواحد صاحب طبيعته الواحدة . وهو لهذا تطور فى مبدأ الثنائية ، الذى هو بدوره تطور لمبدأ التضاد .

● والمبادئ الثلاثة : التضاد ، والثنائية ، والنقيض ، استخدمت فى بحث الميتافيزيقا للاستدلال على وجود العلة العامة للكون ، وفى بحث الدين للاستدلال على وجود الله . وافرد مبدأ النقيض بأن استخدم أولاً فى الاستدلال على سابقة وجود العقل ، وعلى استقلاله فى الوجود عن الحس ، ثم وقف الاستدلال به عند الحس ، دون العلة العامة فى الميتافيزيقا ، ودون الله فى الدين ، ودون العقل فى الفلسفة العقلية . وانتهى أمره لبيان أن الأشياء المحسة تصير إلى تقيصها فى استمرار ، وأن طابع العالم التغير والتحول من طرف إلى مقابله تماماً ، وأن ما فيه لا يخضع للثبات بمجال ، سواء كان شيئاً ، أو قيمة ، أو جماعة .

وفي المجتمع بين طبقاته ، بحيث يكون للفرد الحرية ولكن في نطاق الإنسانية ، ويكون في المجتمع تفاضل ولكن في غير طغيان .
والتوازن الذي تطلبه الفلسفة المثالية أن تكون للدولة قيمة عليا ، ولكن يكون الفرد مع ذلك هو صانع الدولة والمجتمع معاً . ولذا يجب على الفرد أن يكون عضواً حراً في المجتمع ، وعلى المجتمع أن يصون حريته ويرعى مصالحه .
فتوازن الدين والفلسفة . . . توازن توزيع ، و دوتقابل ، لانتوازن
د سلب ، ثم د تسخير ، ١١

إن د الثنائية ، أو د النقيض ، موجود مع الإنسان نفسه . . . وأحد طرفي د الثنائية ، هو أحد طرفي د النقيض ، فيه ، و د الاستمرار ، في البقاء في أحد الطرفين د خروج ، عن طبيعة الشيء صاحب الثنائية .
للإنسان نفس وجسم ، وفيه الاستعداد للحياة والفناء ، وعنده الإمكان ، لأن د ينتقل ، من أحد الطرفين إلى آخر . ولكن الحكم عليه بأن يبقى في طرف الجسمية وحدها ، أو طرف النفسية وحدها ، كالحكم عليه بأن يبقى في طرف الحياة وحدها فلا يجوز عليه الموت ، أو بأن يبقى في طرف د العدم ، وحده فلا يرى الوجود وحياة الموجودين .

والمجتمع كالفرد له ثنائية ، وثنائيته من خصائص طبيعته . . . فليس أفرادُه متساوين في د قيمة ، ما . جسمية ، أو نفسية ، أو إلتاجية . وكذا في القيم العرضية كالفن والمعرفة . وإذا كان أفرادُه مختلفين ، فهناك تقابل فيه ، والتقابل هو الثنائية . . . هذه هي طبيعة المجتمع ، فن الانحراف عن طبيعة المجتمع إذن . أن يلغى فيه التقابل ، أو الثنائية ، لأنها من طبيعته . من الانحراف أن يلغى فيه التفاضل ، كما أنه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفي التقابل يطغى على المقابل . ووجود التقابل في المجتمع

لأن خاصة من خواص طبيعته ، وطغيان طرف فيه يهبر عن انحراف عن طبيعته أيضاً .

حكم الماركسية على بقاء المجتمع في طرف واحد من طرفي ثنائه ، وعلى أن في هذا البقاء خيره الدائم . . . مخالف لطبيعة الشيء صاحب الثنائية ، وبالتالي مخالف لمبدأ « النقيض » الذي قامت عليه .

إن استقامت الثنائية في تعادل طرفيها ، لا في إلغاء طرف منهما . و « النقيض » لا يكون قتيضاً إلا إذا بقي له « إمكان » أن يدور بين شيئين متقابلين ، وليس في تجميده في طرف واحد ، وإلا لآلئى نفسه ولم يصبح قتيضاً .

ولئن . « التوازن » هو علاج الانحراف ، و « العدل » هو وسيلة عدم الانحراف . . . أما « الإلغاء » فهو انحراف آخر في المجتمع . وسيلغى المجتمع الإنسانى حتماً ما طرأ عليه من انحراف ، ولو بعد حين ، لأنه ليس من طبيعته . وستزول الشيوعية ، صاحبة نظام الطبقة الواحدة ، من حياة المجتمع الإنسانى ، لأنها انحراف فيه وخروج عن طبيعته .

وطبيعة أى شيء لا بد أن تكافح ما يقنفر معها . وجعل الجماعة الإنسانىة إذن ذات طبقة واحدة — كما يدعو النظام الشيوعى — يدل على إفلاس في سياسة الجماعة ، وهو كذلك أمارة يأس في التفكير الماركسى .

الماركسية ننظر الشيوعية :

الماركسية تؤمن بمبدأى « النقيض » و « التغير » : وتستعين بأحداث التاريخ الاقتصادية فى التنبؤ بصيرورة العالم كله إلى الشيوعية . فإذا صار العالم إلى الشيوعية ، أى إذا تم انتقال الثروة من : المالك . . . إلى الإقطاع . . . إلى الرأسمالية . . . إلى الدولة — عندئذ تكون قد تمت « دورة » الانتقال فى التملك .

وبما أن طبيعة كل شئ ، له ثنائية ، أو هو يحمل فى نفسه نقيض نفسه ، أى له إمكان الانتقال من حال وصل إليها إلى حال آخر معارضة ومقابلة له — فـ « إمكان » استئناف الانتقال من « تملك الدولة » ، أى من النظام الشيوعى ، إلى تملك الأفراد ، قائم ومحتل . والماركسية التى أقامت الشيوعية — بناء على ذلك — عليها أن تترقب هى نفسها زوال الشيوعية ، وفناءها فيما يقابلها ، وهو تملك الأفراد . وعندئذ لا بد للعالم من أن تستأنف « دورة » أخرى فى اقتناء الثروة وتمليكها ، ولكنها عندئذ دورة عكسية ، أى تبدىء من « الدولة » المالكة ، إلى الأفراد من جديد .

واستئناف العالم لدورة أخرى أمر حتمى ، إلا إذا كانت الماركسية-تؤمن بنهاية العالم كله ، وعندئذ يبقى النظام الشيوعى إلى فناء العالم . لكنها تؤمن بالخلود للطبيعة المحسة ، لأرض هذا العالم وما عليه من موجودات ، وليس لله ولا للبشر العليا . فإيمانها بخلود الطبيعة من جانب ، وبـ « الانتقال » المستمر من حال إلى حال فيها من جانب آخر ، يؤذن- حتما بهزيمة الشيوعية فى كفاح الطبيعة ، وكفاح الوجود صاحب الثنائية -

الاسلام :

أما موقف الإسلام — من بين الأديان السماوية خاصة — في «توازن الجماعة» في الجانب الاقتصادي وفي تمليك الثروة ، فقد وضع مبدأ «الميراث» — بين جملة من المبادئ — لضمان هذا التوازن . إذ الميراث فتتيت لرأس المال ، وهو بذلك يحول دون وقوعه في يد قلة تحتكره ، وبالتالي يحول دون طغيان الرأسمالية . ومن جانب آخر هو تمليك لـ «الأفراد» لا للدولة . . . وبذلك يحول دون حرمان الأفراد من التملك ، كما يحول دون إذلال الأفراد لما يسمى «الدولة» .

ولم يعرف لمبدأ من مبادئ الإسلام أن له هذا التحديد «الرياضي» في الدقة التي لا تقبل الاحتمال بحال ، مثل ما عرف لمبدأ الميراث . فقد جاء في سورة واحدة - هي سورة النساء ، وجاء في جملة من الآيات هي ثلاث^(١) ، وجاء في صيغة تحديد «الحساب» (علم العدد) . هذا التحديد : في السورة ، وفي الكمية والعدد ، وفي الصيغة — يؤذن بأهمية مبدأ الميراث وبأثره في المجتمع الإنساني .

وكما أن الميراث عامل في «التقليل» بسبب توزيع الأنصبة ، فهو قد يكون عاملاً في «التكثير» والزيادة بسبب ضم نصيب جديد إلى نصيب قائم فعلاً ، ولكن بحيث تعود هذه الزيادة من جديد عن طريقه نفسه (أى الميراث) أيضاً إلى «التقليل» .

فإذا وصل الحال في «التقليل» إلى درجة دنيا لا يتقنع فيها بالمال

(١) آيات : ١١ ، ١٢ ، ١٧٦ من سورة النساء . وهذه ملاحظة يشكر عليها فضيلة الأستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ عمود شلتوت .

الموزع ، يتدخل مبدأ آخر جاء به الإسلام : وهو مبدأ « التخارج »
أو « الاستبدال » .

وأما موقف الإسلام من « القيم » في حياة الإنسان : فآخر « قيمة »
في نظره ، هي « شهوة البطن » و « شهوة الفرج » إن كانت شهوة
البطن والفرج تعتبر قيمة ١١

الإسلام يؤكد « إنسانية » الإنسان ، ويرتفع بها فوق حيوانيته
ويؤكد بالتالي القيمة العليا في الوجود كله ، وهي « خالق » هذه الإنسانية ٦
الإسلام لا يرى أن الإنسان تخلفه الأرض ، أو يخلفه المجتمع ، وإنما خالقه
هو خالق الأرض والمجتمع ، وهو الله . . . والإسلام بهذا يقابل الماركسية تماماً .
والتحول المقبل للماركسية ، في جانب القيم — تطبيقاً لمبدأ « النقيض » —
سيكون إلى الإسلام ، دين الإنسان الفرد ، ودين المجتمع ، ودين القيم .
إن الانحراف عن « التوازن » في الجماعة ذات الإيمان بالله ،
أو صاحبة الفلسفة المثالية ، لا يرجع إلى ضعف ذاتي في قيمة الدين ،
كدين ، أو في قيمة التفكير المثالي . . . وإنما يرجع إلى ضعف في قوة
الإنسان التي تصاحبه ، سواء أكانت قوة السلطة التنفيذية ، أو تلك القوة
التي تتمرس على فهمه وعرضه . كما أن بقاء النظام الشيوعي حتى اليوم
— مدة لا تبلغ نصف القرن — وهي مدة قصيرة في تاريخ أية جماعة
إنسانية ، لا يعود إلى القيمة الذاتية لـ « السلب » و « التسخير » .
فيه ، أي سلب ملكية الأفراد جميعاً وتسخير الأفراد جميعاً وجعلهم
أجراء من أجل لقمة العيش وإنما يعود بقاء هذا النظام حتى هذه
اللحظة إلى القوة الحارسة التي تصون هذا النظام وتسندة ، وإلى اليقظة «

المشله فى نظام المخابرات والجهاز السرى الدقيق ، ذلك الجهاز الذى تعددت دراجاته ، وتنوع إلى أنواع مختلفة ١١١

أما تقدم الصناعة ، الثقيلة ، والبحث العلمى فى الذرة ، فى روسيا السوفيتية بعد الحرب العالمية الثانية - فجأة وفى غير انتظار - فيرجع إلى « استغلال » العقلية الألمانية العلمية ، التى وقعت فى الأسر بعد هزيمة الألمان ، والتى نمت من قبل فى ظل نظام البحث الألمانى - وهو نظام يقوم على الحرية ، وعلى احترام الإنسان ، وتقدير الفرد . هو نظام « المثالية » الألمانية ، وعقلية « الواجب » فى السلوك العلمى للألمان . ولا يرجع هذا التقدم بحال فى « بادية الأمر إلى وجود « العقلية الخالقة » وتطور هذه العقلية بين أتباع النظام الشيوعى ١١١ إذ هو نظام يدفع إلى كية الإنتاج دون كيفية ، ونظام يمجّد العمل بالساعد على العمل عن طريق الفكر . على أن التقدم العلمى المادى يتوقف قبل كل شيء على « المعمل » وأجهزته ، ولا يدل بحال على أن العقلية التى ترصدت حركات « الاختبار » فى المعمل قد بلغت مستوى الإنسانية فى خصائصها ، فى حبها السلم والخير ، وأنه قد توفرت لها الحرية الفردية فى الرأى والقول والاعتقاد ، وتوفرت لها الكرامة . فى النفس ، والمملك ، والعرض ، والبشرية ، بحيث لا تنتهك حرمتها .

والآن نرى أن التجديد فى الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر ، يعيش فى التفكير الغربى الذى خلقه القرن التاسع عشر ، وينقل منه مالا يفيد التوجيه فى الشرق الإسلامى

• ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنسانى ، أو قائد ناجح ، يرتبط اعتبارها بوقت حياة هذا المصلح

• أرى ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة .

ونرى أن « المجددين » في الفكر الإسلامى الحديث في الشرق ، أتباع مرددون ، وليسوا أصحاب حكم ونقد . . . تدفعهم رغبة التردد وسطحية الفهم ، أو يدفعهم الاحتراف ، إلى تردد ما يرددون ! وهم - لاى واحد من هذه الأسباب - ليسوا أصحاب فلسفة ، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة ، لأنه تنقصهم « الذاتية » في بناء الفكر ، و « نقده » .

والأدب العربى المعاصر ، بوجه خاص ، يعاني أزمة « انفصالية » في التعبير عن الحياة المعاصرة ، وعن الفكر والتوجيه القائم فيها . وذلك لفقد هؤلاء المجددين استطاعة « الهضم » للغريب ، وبجانب كونهم يعيشون في « ماضى » الآخرين وهم يوهموننا دوما أنهم يعيشون في حاضر الحياة ، وبجانب كونهم يعيشون على « البقايا » التى فقدت اعتبارها في الانجازات الإنسانية المعاصرة لدى هؤلاء الآخرين رغم أنهم يطلبون منا أن نعترف لما يقولون بأنه : « جديد » ، وبأنه صاحب قيمة !!!

الإصْرُحُ الدِّينِي

حقيقة الإصلاح الدينى فى الاسلام :

نعنى بـ ، الإصلاح الدينى ، فى مجال الإسلام :

● محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية ، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك ،
قصد التخفيف من وزنها فى نفوس المسلمين . . .

● ونعنى به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية ، من نقطة الركود التى
وقفت عندها فى حياة المسلمين ، إلى حياة المسلم المعاصر ، حتى لا يقف
مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره ؛ عندما يصبح فى غده .

ويخرج عن نطاق هذا الفصل - د الإصلاح الدينى ، - فى البحث ،
تلك المحاولات الفكرية التى يدعى القائلون بها أنها إصلاح أو تجديد
فى الإسلام ، وهى فى واقع أمرها د إخضاع ، الإسلام للون مغين
من التفكير ، أجنبى عنه ، سواء فى هدفه أو فيما يصدر عنه .

فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام ، هو الأمانة التى اتخذناها طابعاً
لما سميناه د الإصلاح الدينى .

ولا نقصد بهذا الكشف د الدفاع ، عن الإسلام ، لأن هذا الدفاع
قد يشتبك مع حماس العاطفة ، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام . . .
ولنما نبغى لحسب : مدلول هذا د الكشف ، من فصل ما يتصل بالإسلام ،
من تحريف فى التأويل ، أو غموض فى التفسير ، أو ركود فى الفهم .

والإصلاح الدينى فى مجال الإسلام - بهذا المعنى . . . ذو صلة وثيقة
بالمعصر الذى يتم فيه ، وبالمفكر الذى يقوم بمحاولته ، وبظروف الحياة
التي عاش فيها هذا المفكر .

والإصلاح الدينى بالمعنى السابق - كمحاولة فكرية ، وفى صلاته هذه -
يغابر الحركات الدينية الأخرى التى تعتمد على د تبسيط ، تعاليم الإسلام

وتقريبها من العقلية الشعبية ، كما يفاير تلك المحاولات التي تسير في دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين ، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقة ، أو مذاهب الكلام في العقيدة .

• والإصلاح الديني - بعد هذا - تفكير ومنهج ، يقوم على نقد وبناء ، ويخلص إلى اعتبار ، قيمة واحدة ، هي قيمة الإسلام في التوجيه الإنساني .

* * *

ونحن في عرضنا للفكر الإسلامي الحديث ، نعرض له في فترة تمتد قرابة قرن كامل ؛ من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية النصف الثاني من القرن العشرين . وبهذا التحديد ، سوف نقصر البحث في الإصلاح الديني على هذه المرحلة ، وبالطابع الذي وضناه من قبل وهذا وذاك يدعونا إلى استعادة ما كان عليه تفكير القرن التاسع عشر في الغرب والشرق وما ساد فيه من اختلال توازن القوى الفكرية ، والمادية ، والسياسية والاجتماعية ، بين الشرق والغرب .

لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر ، بما تم فيه من استعمار الغرب للشرق الإسلامي ، وبما ساد فيه من التفكير الوضعي الواقعي لدى الغربيين من جانب ، وبما ظهر من ضعف الشرق اجتماعياً ، وسياسياً ، ومن سيطرة والتواكل ، على حياة الإنسان فيه من جانب آخر — داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين ، وحافزة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامي إزاء :

• السلطة الاستعمارية الصليبية في بلاد الشرق .

• وإزاء هذا التفكير الغربي المادي الإلحادي ، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبي يزيد في ضعف المسلمين .

• وأخيراً إزاء الضعف المتعدد الجوانب ، والذي طال عليه الأمد ، واستحوذ على نفس الفرد والجماعة ، في الشعوب الإسلامية .

والإسلام في نظر هؤلاء المفكرين المسلمين ، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية ، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم ، نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا ، ولم يخضعوا لغير الله وحده .

أيقظ الاستعمار الغربي الصليبي بعض المفكرين المسلمين ، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي . ودعوتهم لأن يعتمدوا على د الإسلام ، كوسيلة أولى في إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامي ضد هذه السلطة الدخيلة ، التي تصحبها روح د الانتقام ، من المسلمين منذ أن انتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر ، وفي جميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها . ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا في صورة عرضهم لياه ، أو إلى أن يقربوا ويلأثموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك . . . دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام : مصدر قوة ، وغاية في نفسها ، مصدر قوة في الحياة ، وغاية للحياة كذلك . والمسلمون إذا عاشوا به عاشوا أقوىاء ، وإذا عاشوا من أجل هدف ما عاشوا من أجل الإسلام وحده ، لأنه رسالة الإنسان في الحياة وفي العالم الواقعي .

وظهرت في هذه الفترة ، على مسرح د الإصلاح الديني ، بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتان :

• إحداهما عربية سامية هي شخصية الشيخ محمد عبده

• والأخرى آرية هندية هي شخصية محمد إقبال . . .

وكلاهما عاش في القرن التاسع عشر ، وأدرك القرن العشرين .

وكلاهما حفظ القرآن الكريم ، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده ونوطه فيه ، ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن . وكلاهما مال إلى التصوف ، ورأى في التصوف رفعة النفس الإنسانية وصفاءها ، وقوة احتياها إذاً الأزمات والأحداث .

إلا أن أولهما كان يمي من الثقافة الإسلامية ، بقدر ما كان الثاني يمي من التفكير الغربي . ومارس أولهما أيضاً الفكر الإسلامى في دراسته وتدرسه وبجته ، بقدر ما مارس الثاني دراسة الفكر الغربى وبجته . وأولهما أدرك مطلع القرن العشرين ، والثاني عاش إلى ما يقرب من نهاية نصفه الأول .

دُفع الشيخ محمد عبده - عن طريق جمال الدين الأفغانى - إلى مواجهة الاستعمار الغربى وما صحبه من صليبية الغرب فى تشويه الإسلام وتحريفه ، ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين .

ودفع محمد إقبال - عن طريق التثقيف والمخالطة للغربيين - إلى مواجهة الفكر المادى الغربى ، وما قام عليه من إلحاد ، وما له من أثر على المسلم المعاصر فى توجيهه وفى علاقته بإسلامه .

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن د قيمة ، الإسلام فى دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها ، وقيمته فى نظرتة وتصويره للحياة الإنسانية ، فى مواجهة الصليبية الغربية وأهدافها تارة ، أو فى مواجهة الفكر المادى الغربى الإلحادى تارة أخرى .

محمد عبده ، ومحمد إقبال ، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية ، أو بحركة إصلاحية فى تعديل المفاهيم الإسلامية ، قصد منها بيان القيمة

الانجائية في توجيه الإسلام . وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط حامل خارجي : أحدهما - وهو الشيخ عبده - تحت ضغط الاستعمار الصليبي وسلطته ، والثاني - وهو محمد إقبال - تحت ضغط الفكر المادي الطبيعي وسيادته في أوروبا ، وانتشار الدعوة إليه في الهند خاصة في ذلك الوقت عن طريق السيد أحمدخان والشاعر التركي توفيق فسكرت - من دعاة مذهب د أوجست كومت ، في حركة التجديد الإسلامي في تركيا وكلاهما أخلص في محاولته ، وبذل مجهوداً مشكوراً فيها .

إلا أن محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية ، بينما محاولة إقبال تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربي . وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثاني إلى روح الغرب ، ولكن معناه : أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربي في الجدل ، وفي تحديد الالفاظ والعبارات ، وإثارة السؤال والإجابة عنه عنده واحد . بينما طابع التفكير في الشرق ، واستخدام أسلوب اللغة ، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عند الآخر .

وقد عجلنا في فصل من فصول هذا الكتاب ، بعرض المحاولة الفكرية الإصلاحية التي قام بها الشيخ عبده ، بعد الحديث عن جمال الدين الأفغاني ، للصلة الوثيقة بينهما . إذ تكاد تعتبر حركة كل منهما مكدلة لحركة الآخر ، فوق أنه يربطهما رباط واحد ، هو مواجهة الاستعمار الغربي مباشرة في سلطته . وفي تحريفه للإسلام عن طريق الاستشراق . وهذا الرباط يعتد بمثابة الدافع والغاية معاً ، فيما ينسب إليهما من تفكير ومحاولة إصلاحية .

أما حركة إقبال الفكرية فقد جاءت متأخرة في الميلاد ، بعد قيام الاستعمار الغربي الصليبي في الشرق الإسلامي وتمكنه منه ، وبالأخص

في الهند وفي مصر ، بزمن طويل . وهي بالأخرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكري بالشرق ، عن طريق الاستعمار ، دون أن تواجه هذا الاستعمار مباشرة . ولهذا لا تعتبر استمراراً لحركة الشيخ عبده ، وإن اعتبرت مشاركة لها في الهدف .

محمد إقبال :

أبرز ما لإقبال (١) من إنتاج يصور محاولته الفكرية الإصلاحية

(١) ولد في سيالكوت بالبنجاب عام ١٨٧٣ ، في عائلة تعيش على الزراعة ، ترح جدها الأ كبر عن كشمير .

تلقى إقبال تعليمه في طفولته على أبيه ، ثم أدخل مكتباً ليتعلم القرآن . ثم التحق الصبي بمدرسة بنة الاسكتلندية في سيالكوت لـسكوت في رعاية صديق لأبيه يدرس فيها ، هو مولانا مير حسن ، وكان أستاذاً أدبياً متضلماً في الأدب الفارسية والعربية . وبعد أن حصل على شهادة السكوية الاسكتلندية بدرجة ممتاز ، التحق بكلية الحكومة بلاهور حيث أتم دراسته . وهناك تعلم على السنغري الكبير : سير «توماس رانولد» ، ومن هذه السكوية حصل على درجتين علميتين كبيرتين . وبعد أن أتم علومه في هذه السكوية : اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في السكوية الشرقية بلاهور ، ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التي تخرج فيها .

وفي عام ١٩٠٥ التحق إقبال بـكمبردج (في إنجلترا) ، ثم بهيدلبرج (في ألمانيا) ، ثم بميونخ (في ألمانيا) - حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة بعد أن قدم رسالته عن « تطور الفكرة العقلية بأبران » . وفي سنة ١٩٠٨ حصل على درجة في القانون ، وفي هذه السنة عاد إقبال إلى وطنه .

ومع أن إقبال كان شاعراً وفلسوفاً ، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة ، فكان عضواً بالمجلس التشريعي بالبنجاب . وذهب إلى لندن ليفتتح في عامي ١٩٣١ ، ١٩٣٢ في مؤتمر الدائرة المستديرة . وكان رئيساً لحزب مسلمي الهند ، كما كان مراقباً لمؤتمر (إله آباد) التاريخي ، ورئيساً لجمعية حماية السلام ، التي كانت تشرف على عدد من المؤسسات . ومات إقبال في ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨ ، ودفن بلاهور .

وإقبال هو أول من نادى بضرورة اتصال المسلمين عن الهندوس ، وبوجوب تكوين دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام ، وأن يحيا الحياة التي تتمشى مع الدين الحنيف . ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة في عام ١٩٣٠ أصبحت الهدف الرئيسي الذي جاهد =

محاضراته الست التي دعى لإلغاؤها في مِندارس سنة ١٩٢٨ ، وأكملها من بعد ذلك في : إله آباد ، وعليسكره ، وعنوان لها : تجديد الفكر الديني في الإسلام، The Reconstruction of Religious Thought in Islam . وفي هذه المحاضرات ، يمكن للقارىء أن يقف على الدوافع التي دفعت لإقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية . . . وعلى العوامل التي أثرت عليه في صياغة تفكيره . . . وأخيراً على الفكر الرئيسي التي تتكون منها فلسفته الإصلاحية .

دوافع الاصلاح :

هناك شيء واحد في جملته دفع لإقبال ، إلى تفكيره الإصلاحي . هناك تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفي القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام . . . هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام ، نفذ إليهم بمخاطبتهم لغيرهم ، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعي الذي يعيش فيه يجب أن ننصرف ، وأن المادة ، شر يجب تجنبها . . . هناك الصوفية الإيرانية - كما يقول إقبال - هي التي أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع !! و « إقبال » ، من أجل هذا ، يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل

== ملءو شبه القارة لتحقيقه ، إلى أن تم لهم ذلك في أغسطس ١٩٤٧ ، بعد نضال مرير متواصل اشترك فيه جميع المسلمين تحت قيادة القائد الأعظم محمد علي جناح . (منقولة عن كتاب : محمد إقبال - نسر سفارة الباكستان في القاهرة سنة ١٩٥٦) .
وبذكر الأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسيني أن أجداد إقبال كانوا من البراهمة ، وأسلم أجدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق - ص ٢ ، هامش « تجديد الفكر الديني في الإسلام » الترجمة العربية .

وعلم التواكل... يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي نعيش فيه ليس أمراً متافياً تماماً للإنسان نفسه ، ولا بعيداً كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة... يريد أن يدفعه إلى القوة ، وإلى الاحتفاظ بالذات والشخصية .

هذا هو العنصر الأساسي الذي دفع « إقبال » إلى تفكيره الإصلاحى . وهو العنصر الذى يتجلى كثيراً فيما يتحدث عنه - من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير ، أو العنصر الذى يتضح فيها يجده القارىء منشوراً فى كتاباته وشعره . وهذه الدوافع هى :

• المسلم المعاصر : يتحدث « إقبال » عن ظروف المسلم المعاصر ، كدافع من الدوافع التى حملته على الإصلاح . وهى ظروف الإنسان الذى يعيش مردداً بين قديم أصيل خصب ، لم يستطع بوضعه الحالى أن ينقله إلى الحياة كما يحيا غيره ، وبين جديد برّاق : لبريقه خداع يُخشى منه عليه...

يقول : « ظل التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحي النهضة الإسلامية ، ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع ، فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام ، وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البرافى للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١) .

(١) « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ترجمة عباس محمود ، طبع دار التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥ - ص ١٤

وهو يشير - بهذا المظهر الخارجى الراق للثقافة الأوربية - إلى الاتجاه العلمى الجديد ، وهو الاتجاه التجريبي المادى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر - فله خطره - فى نظره - على المسلم المعاصر ، إذا لم يعرف هذا المسلم أن الإسلام يطلب « التجربة » ، فى المعرفة ، وإذا لم يعرف أن « التاريخ » الفكرى لأسلافه الأولين أفاد البشرية عامة باستخدام التجربة فى نطاق واسع للمعارف الإنسانية .

وهذا الخطر يمكن فيما ينطوى عليه هذا الفكر الجديد من إلحاد . ومن السهل أن ينخدع به كثيرون ، كما انخدع بالفعل به بعض الدعاة لله فى الهند ، والأحوط إذن - هكذا يرى إقبال - أن نعيد النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب ، ونمحص هذا الفكر الجديد بروح مستقلة بقطعة من جانب آخر :

« ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حد له فى مجال الفكر . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته . ظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى صدد التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد ، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به : من زمان ، ومكان ، وعيِّله - وهى أخص مقولات الجوهريّة إن تصورنا للعقل نفسه بسبيل التغيير ، نتيجة لتقدم التفكير العلمى . فنظرية « إينشتين » ، جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

د فلا عجب إذن ، أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقيا ، يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم . ولهذا لا بد من أن يصاحب نقطة الإسلام تمحيصُ روح مستقلة لتنتج الفكر الأوربي ، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا ، أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، ودخل بنائه من جديد إذا لزم الأمر . وأضاف إلى هذا ، أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا - ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص - تلك الدعوة التي عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم هو الشاعر التركي : توفيق فكركت ، وإنني لأعترم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير : فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة ، (١) .

وبهذه المحاولة ، التي يريد د إقبال ، أن يحاولها ، يستطيع الإسلام من وجهة نظره - أن يكون له اعتبار عام ، بوصف كونه رسالة للإنسانية كافة ، وعلى الأخص للمسلم ، في الوقت الذي يسيطر فيه الطابع التجريبي على المعرفة الإنسانية . فهذه المحاولة ليست محاولة لإعطاء الإسلام قيمة عامة ، وإنما هي لكشف قيمته في نظر الإنسان التجريبي ، وهو الإنسان الغربي المعاصر ، وفي نظر المسلم الذي يعيش معه في وقته .

(١) المصدر السابق : ١٤ ، ١٥ : والأستاذ السيد أبو النصر الحسيني ، يؤرخ في هامش المصدر لهذا الشاعر : بأنه كان إلحادى النزعة ، وأنه بعد ركننا من أركان الاغتيال التركي اللاديني . الآخر . وقد توفي سنة ١٩١٢ ، (وقد ولد سنة ١٨٦٧) ، وتصر ابنه في جلاسجو .

• الإنسان الأوروبي المعاصر : ولم يرض لإقبال ، للسلم المعاصر - بعد أن وضّح حاجته إلى تغيير وضعيته في الحياة - أن يكون صورة الأوروبي المعاصر ، كما رضى من قبل صاحب «مستقبل الثقافة في مصر» ، أن يكون المسلم في مصر صورة للأوروبي في السلوك والتفكير ؛ بل وألح فيه إلحاحاً ١١١ لم يرض لإقبال ، ذلك ؛ لأن : «الرجل العصري بما له من فلسفات نقدية ، وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة . فذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو» ، (١) ١١١

و «الإنسان العصري وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أى إلى حياة روحية تغلغل في أعماق النفس . فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه . . وهو في مطبخ الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره . وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارقة ، وحبّه للبال حباً طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في «الواقع» ، أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعتبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعتري نشاطه ، والذي أدركه هكسلي ، Huxley وأعلن سخطه عليه ، (٢) .

«والاشتراكية الملحدة الحديثة - ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة - لها نظرة أوسع أفقا ، لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي

(٢) المصدر السابق : ص ٢١٥ ، ٢١٦

(١) المصدر السابق : ص ٢١٤

من المتطرفين من أصحاب مذهب هيجل «Hegel» ، قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والهدف . . . وهي (إذن ليست) بقادرة على أن تثنى علل الإنسانية ، (١) .

فالأوربي المعاصر إذن — سواء أكان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة — لا يجد لنفسه ، استقراراً ولا اطمئناناً ، وهو في قلق مستمر واضطراب ، إما مع نفسه أو مع غيره .

ومن أجل ذلك لا يريد «إقبال» ، للسلم المعاصر أن يكون في وضع الأوربي المعاصر . وإنما يريد له أن يبقى مؤمناً بإسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها وأن يكون يقظاً لتلك «التجربة الاقتصادية الجديدة» (الاشتراكية الشيوعية) التي تجرّب على مقربة من آسيا الإسلامية ، وأن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى ، وعلى مصيره ، (٢) .

• طبيعة الإسلام : و «إقبال» - إذ لا يرضيه وضع المسلم المعاصر في الحياة ، ولا يريد له أن يكون كالأوربي في توجهاته - يجد أن الإسلام ، كدين ، له من المزايا ما يدفع المصالح المفكر لتخيره . كصدر توجيه وإيمان . ولو أن الإسلام كان على خلاف ما سيبيّنه ، لما قام «إقبال» ، بحركته الفكرية فيما سماه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » . وهناك إذن حاجة ملحة لتغيير وضعية المسلم في حياته الحاضرة . وليس هناك ما يدفع هذه الحاجة إلى الإسلام نفسه . ليس هناك عوض عنه في أداء مهمته .

(١) المصدر السابق : ص ٢١٦ - ٢١٧

(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٧

والإسلام له جانب الدين ، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية .
فأما في جانب الدين فيرى د إقبال ، أن : د العالم اليوم قد أصبح مفتقراً
إلى تجديد بـسيكولوجى . والدين هو فى أسمى مظاهره (وهو المظهر
الصوفى) ليس عقيدة لحسب ، أو كهنوتاً ، أو شعيرة من الشعائر ،
هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعداداً خلقياً يؤهله لتحمله
التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن
يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادراً على الفوز العظيم بشخصيته
فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء . إن السمو إلى مستوى
جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله : من أين جاء ، وإلى أين المصير —
هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر ، الفوز على مجتمع يحركه تنافس
وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه
من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية . والدين — كما بينت من قبل
من حيث هو سعى المرء سعياً مقصوداً للوصول إلى الغاية النهائية للقيم ،
فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة لا يمكن
إنكارها ، (١) .

والإسلام — بما له من جانب آخر من العقائد انفرد به دون ما سواه —
يذكر د إقبال ، أنه وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للبشر اليوم تلك
الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده

د إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل الكون تأويلاً روحياً

• وتحرير روح الفرد

(١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

• ووضوح مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي .

ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها . وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن يتنص بالآفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها ، وينقلهم من حال إلى حال .

د إن مثالية أوربا لم تكن . أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل هما استغلال الفقير لصالح الغني . وصدقوني أن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي لأخلاق الإنسان !

د أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من د تنزيل ، يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود ؛ وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو الإيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة في سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحية . والمسلمون الأول الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية ، لم يكونوا في وضع بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصادق لهذا المبدأ الأساسي . فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه ،

وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة (في الإسلام : كبدأ التوحيد ، وختم الرسالة . .) ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التي لم تنكشف إلى الآن إلا نكشافاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التي هي الغاية الأخيرة للإسلام ، ومقصده ، (١) .

وفي وصية لإقبال ، لمسلم اليوم : « فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه . . . » في آخر هذا النص — تكمن فكرته الإصلاحية . فليست فكرته الإصلاحية شيئاً أكثر من محاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية الإسلامية على مبادئ الإسلام نفسه : ما كان معروفاً منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفقه فيه . كما تكمن الغاية من هذه الفكرة الإصلاحية ، وهي تلك الديمقراطية الروحية التي تقوم على الاعتداد بذات الفرد ، وسيطرته على الطبيعة والواقع ، وإدراكه لحقيقة أصل وجوده ، وهو الله جل شأنه .

اصبرح الفكر الدينى :

كان لإقبال ، دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بـ « إعادة بناء الفكر الدينى » ، في الإسلام ، دون التعبير بـ « الإصلاح الدينى » . لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام ، لا تتعلق بتعديل مبادئه ، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية . وأية حركة إصلاحية ، في الإسلام بعد ذلك ، هي إذن في دائرة الفكر الإسلامى حوله . وفي دائرة فهم المسلمين لمبادئه . وأى تطور ، للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى ، أى في دائرة فهم المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه . وليس هناك تطور للإسلام نفسه ، لأن الوحي به قد

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، (مع الرجوع إلى النص باللغة الإنجليزية وتصحيح الترجمة) .

انتهى على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية : ولا يترقب إذن أن يكون هناك لإصلاح ديني في الإسلام ، على نحو الذي تم بصنعة «مارتن لوتر» ، في المسيحية . فعدم التثبيت في رواية الإنجيل ، وعدم الاتفاق على رواية واحدة مؤكدة له ، أتاح فتح منافذ عديدة ، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءاً لا يتجزأ من المسيحية ، وبالتالي أتاح فرصة لإصلاح «لوتر» ومن على شاكلته .

وإصلاح الفكر الديني في الإسلام — عند «إقبال» — يقوم على طلب تغيير الوضع الذي وصل إليه المسلم الآن ، ووصلت إليه الجماعة الإسلامية — وهو وضع الضعيف المتهيب الحياة ، النافر من «الواقع».... يقوم على مكافحة الحرب من الحياة ، وعدم استطاعة السيطرة على المادة أو الطبيعة يقوم على مكافحة «وحدة الوجود» التي تدعو إلى قناء الإنسان في «الحقيقة المطلقة» ، كما تدعو إلى التلبية في الحياة يقوم على تأكيد «أنا» وذات الإنسان ، كي يحول دون قنائها أو قهرها ... يقوم على طلب «الذاتية» ، بهذا المعنى ، كما يقوم على طلب «الواقعية» بمعنى عدم الفرار من الحياة III والواقعية التي يطلبها ليست «الحادة» المادية الوضعية ، وإنما هي تفادي «البرهمية» و«الصوفية الإشرافية» أو التصوف العجبي ، كما يسميه .

يصف «إقبال» وضع المسلم الذي صار وتحول إليه الآن بقوله : «إن المسلم القوي الذي نشأته الصحراء ، وأحكمته رياحها الهوجاء ، أضعفته رياح «العجم» ، فصار فيها كالنأى نحولاً ونواحا II وإن الذي كان يذبح اليك كالشاة ، تناب وطء النملة رجلاه II والذي كان تكبيره يذيب الأحجار ، انقلب وجهاً من صغير الأطيار II والذي هزأ عزمه

بشم الجبال ، غل يديه ورجليه بأوهام الانسكال ، ١١ والذي كان ضربه في رقاب الأعداء ، صار يضرب صدره في الأواء ١١ والذي نقشت قدمه على الأرض ثورة ، كسرت رجلاه مكوفاً في الحلوة ، ١١ والذي كان يمشى على الدهر حكماً ، ويقف الملوك على بابه ، رضى من السعى والقنوع ، ولذلك الاستجداء والخشوع ١١ ، (١) .

نظرة الإسلام الى العالم الواقعي :

وتقوم فكرته الإصلاحية — بعد أن ذكر الدوافع الثلاثة السابقة — على عنصرين أساسيين :

● تغيير مفهوم عالم الطبيعة أو الواقع ، أو بعبارة أخرى رد هذا المفهوم إلى ما اعتبره المسلمون الأول من كون عالم الطبيعة مجالا لحركة الإنسان وسعيه ومعرفته ، وبالتالي تنحية ما صار إليه مفهومه من كونه « مخيفاً ، أو دسراً » .

● شرح بعض المبادئ الإسلامية : كختم الرسالة ، و « التوحيد » ، و « الاجتهاد » ، على أنها عوامل تدفع الإنسان إلى الحركة والسعى في هذا العالم الواقعي .

وإذن ينبغي إقبال من إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، أن تعود القوة للبسلم ، وأن يرى قوته هذه ليست في اتباع فلسفة من فلسفات الغرب ؛ بل في فهم الإسلام فهماً صحيحاً ، على نحو ما فهمه الأوائل ، لا على نحو ما صار إليه الأمر في عهد الركود .

وفهم الإسلام فهماً صحيحاً سيمكن المسلم من السيطرة على « الواقع » .

(١) الدكتور عبد الوهاب مزام : كتاب « محمد لإقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره » ، ص ١٠٠ — من « منظومة أسرار خودي » ، مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤ .

والطبيعة — كما تمكن الغربى منها ؛ وفى الوقت نفسه سيبعد عنه جفاف
حياة الغربى وقلته النفسى فيها ، وسيجعله أكثر إلاماً بد الحقيقة .

فالغربى بمذهبه المادى سخر الطبيعة وسيطر عليها ، ولكنه أدرك
من د الحقيقة ، نوعاً منها فقط ، وهو نوع الحقائق الجزئية .
أما د الحقيقة الكلية ، — وهى حقيقة الذات المطلقة ، — فلم يصل
إليها ؛ بل أنكرها . وكان إنكاره إلاماً سبب شقوته وقلقه واضطرابه .
وهو قد أنكرها لأنه أراد أن يستخدم ذات الوسيلة التجريبية — التى
يستخدمها فى كشف الحقائق الجزئية ، وهى حقائق الواقع أو الطبيعة —
فى كشف تلك د الحقيقة الكلية ، فأخفق فى الوصول إليها ، ثم أنكرها
عندما عجز عن بلوغها !

فهم الإسلام فهماً صحيحاً — فى نظر د إقبال ، — يجعل عالم المادة
أو عالم الواقع ليس شراً ؛ بل يجعله مجال كفاح ، لد الذات ،
أر لد أنا ، . وعن طريق هذا الواقع تقرى الذات ، وعن طريق
الكفاح فيه ، تكون د ديمومتها ، وخلودها ؛ فدوام الذات أو دوام
الشخصية يراها د إقبال ، فى الكفاح لافى الاسترخاء ، ويرى رقيها
فى تخطى العقبات لافى تفاديه

د الحياة رقى (وتطور) مستمر ، تسخر كل الصعاب التى تعترض
طريقها . وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة . وقد خلقت
من أجل اتساعها ورفقها آلات كالحواس الحس ، والقوة المدركة ،
لتقهر بها العقبات .

د وأشد العقبات فى سبيل الحياة : المادة أو الطبيعة . ولكن المادة
ليست شراً — كما يقول د حكماء الإشراق ، ، بل هى تعين الذات على الرقى .

فإن قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات ، وإذا قهرت
الذى كل الصعاب في طريقها بلغت منزلة « الاختيار » . والذات في نفسها
فيها « اختيار » و « جبر » ، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة
(وهى الله) نالت الحرية الكاملة . والحياة جهاد لتحقيق « الاختيار » ،
ومقصود الذات أن تبلغ « الاختيار » ، بجهادها^(١) .

فَنَسَمَ الإسلام فهما صحيحا - في نظر « إقبال » - يجعل الوجود
« وحدات » ، ولكن كون هذه الوحدات حلقات في سلسلة واحدة -
هى : الله ؛ والإنسان ، والعالم - يجعل الواقعى ليس مغايراً لدأنا ،
كل المغايرة ، وليس مغايراً أيضاً للذات المطلقة (الله) كل المغايرة . . .
لأن هذا العالم هو تجلى الله ، وإن الوجود كله هو « الأول » ،
و « الآخر » ، و « الظاهر » ، و « الباطن » ، هو الله والعالم .

إنه حقيقة واحدة ، لها أصل ومظهر . ولكنه لا يقوم على الاتحاد ،
ولا تصير فيه « وحدة » من وحداته « إلى الفناء » في وحدة أخرى . . .
لا يصير العالم في الإنسان ، ولا يصير في الله ، كما لا يصير الإنسان
إلى الذهاب في الله . . . في الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق ، لها
شخصيتها وفرديتها . . . وهى تدرك جميعها بـ « التجربة » ، ولكن
« التجربة » ، لإدراك الواقع والعالم المادى غير « التجربة » ، لإدراك أعلى
هذه الحقائق ، وهى « الحقيقة الكلية »

إن هناك نوعين من التجربة : التجربة الواقعية ، والتجربة الدينية
(الروحية ، الصوفية) . . . ولا تضارب بين التجريبتين ، ولا بين ما نوصل
إليهما من حقائق . والصلة بين هاتين التجريبتين ، أو بين الحقيقة

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ، ٥٧ .

الواقعية والحقيقة الأخرى الروحية السكلية ، هى مركز المحاولة الفكرية
لإقبال .

وإذا تضائل أو تلاشى اعتراض العلم التجريبي المادى على الإسلام
كدين ، لم يكن بينهما موضوع للكفاح والخصومة ، وكان المسلم
- بتوجيه من دينه - واقعياً ، يجب عليه أن يدرك الواقع والطبيعة
ليسود عليها ، ولكن لا ليشقى بها . لأنه لا يصح له أن ينسى روحانيته ،
وهى إدراكه للذات المطلقة (الله) . . .

د إن المشكلة التى واجهها الإسلام ، كانت فى الواقع ما بين د الدين
والحضارة ، من صراع متبادل ، وما بينهما فى الوقت نفسه من تجاذب
متبادل . ولقد واجهت النصرانية فى أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان
أعظم ما عانيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفسه
(مستقل تماماً عن غيره) ، تلك الحياة التى رأى منشئها يصيرته أنه يمكن
السمر بها - لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الإنسان ،
ولئلا يتجلى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها !

د والإسلام يقر هذه النظرية تماماً . . . ويكملها بنظرة أخرى ، هى :
أن النور الذى يضئ هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو (فى نفس
الإنسان وداخلها) ليس غريباً عن عالم المادة ؛ بل هو متغلغل فيها .
وعلى هذا ، فإن تأكيد الروح ، التى سعت إليه النصرانية ، يتحقق
- لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل - وإنما
بتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من
العالم الموجود فى أعماق نفسه ، (١) .

(١) كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » : ١٦ .

الانفصالية ولا اتحاد في الوجود :

وبهذا النص الأخير :

● ' يحدد ' لإقبال ، المشكل - الذى يواجهه الدين كدين فى العصر الحديث : بأنه ' ما بين الدين والحضارة من صراع وتماذب ، .

● ثم يحدد موقف المسيحية من هذا المشكل : بأنها تسكتفى بالبحث عن عالم مستقل للروحية ، منفصل تماماً عن العالم الخارجى . فعنيت يبحث النفس الإنسانية كمستودع لهذه الروحية ، ووقفت عند حد الطريق أو المنهج الذى تكشف به هذا المستودع . وتركت العالم الخارجى ، وتركت أمر الكشف عنه لمنهج آخر وطريقة أخرى ، دون أن يكون هناك ربط بين المنهجين فى الكشف والمعرفة ، وبين الحقيقة الداخلية ، والحقيقة الخارجية ، .

● أما الإسلام : فيرى ' لإقبال ، أن موقفه من هذا المشكل هو فى عدم الانفصالية ، ، وفى عدم ' الاتحاد ، فى الوجود على السواء ... عدم الانفصالية بين ' أنا ، و ' الواقع ، ، وعدم الاتحاد بين ' أنا ، وبين ' الذات المطلقة ، وهى الله . فليس العالم الواقعى مغايراً لـ ' أنا ، ، حتى هذا الـ ' أنا ، ينفر منه ويهرب منه ، على أنه شريـب أن يتجنب . ومن جهة أخرى مهما سما ' أنا ، وروحـه روحه ، وصفـى نفسه ، فلن يبلغ درجة ' الإفناء ، فى ' الذات ، المقدسة .

ولئن موقف الإسلام من الوجود : هو حمل الإنسان ، أو حمل ' أنا ، ، على إيجاد الصلة بين الحقيقتين - حقيقة الذات الكلية وهى الله التى هى أصل الوجود ، وحقيقة العالم الخارجى التى تعتبر التجلى لهذا الأصل . وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجريبى ، وعن طريق

أن الحقيقة الداخلية في نفس الإنسان — وهي التي يصل إليها الصوفي عن طريق الرياضة الروحية — تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية . وأن المعرفة السلبية هي : تنظيم علاقة الإنسان بالعالم الخارجي ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه .

التجربة في مجال الدين والفهم

وربما يفهم أن إقبال ، بتعبيره هنا : « على هدى النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه » — يميل إلى سيادة الحقيقة الروحية أو الدينية ، وجعلها ذات أثر في معرفة الحقيقة الخارجية ... ربما يفهم أن معنى ذلك : الحرص على استقلال تلك الحقيقة ، مع أن المنهج التجريبي في البحث ، عند الوضعيين أو الواقعيين ، ليس « اختياراً » ، فحسب للحقيقة من حيث هي حقيقة ، وإنما هو مع ذلك ينطوي على إنكار ما عدا الحقيقة الخارجية ، وهي الحقيقة الدينية أو الروحية هنا . وإن الفجوة بين المحاولة التي يقوم بها إقبال ، للتوفيق بين الإسلام كصدر الحقيقة الدينية وبين اتجاه المذهب التجريبي باقية ، طالما تُفهم « التجربة » في الحدود التي رسمها « أوجست كومت » ، مؤسس المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر .

ولذلك يوضح إقبال ، أن « تجربة » المذهب الوضعي ليست هي الوسيلة المتعينة في اختيار كل الحقائق ، إذ هناك فرق بين الحقيقة الخارجية التي هي موضوع تجربة المذهب الوضعي ، والحقيقة الأخرى — وهي الحقيقة الدينية — التي لا تخضع لهذه الوسيلة بذاتها . وهذا الفرق يرجع إلى اختلاف مجال الدين عن مجال العلوم التي تشتغل بـ « الطبيعة » — كعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء مثلاً .

ويوضح « إقبال » هذا الفرق ، بعد أن يشير أيضاً إلى اعتراض آخر يتصل باعتراض التجريبيين على « الحقيقة الدينية » - وهو الاعتراض السكمن في شرح « فرويد » لنشأة الأديان كتعبير عن « اللاشعور » المكبوت عند الإنسان . وبناء على ما يراه « فرويد » : تكون الأديان كلها خيالات أو رغبات ، أكثر منها حقائق تخضع للتجربة !

« والدين في رأى أصحاب هذا المذهب - مذهب « فرويد » - اختراع محض ، خلقت الرغبات البشرية المرفوضة ، لكي تجد « جنة » خيالية لحركة حرة من غير عائق 11 وهم يقولون : إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن ، تهيم لنا نوعاً من الفرار المزمى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمارات متباينة .

« ولكن من الواضح كذلك أنها - الأديان - ليست تفسيرات لوقائع التجربة ، التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة ، أو علم الكيمياء . لا يبحث عن تفسير للطبيعة ، وفقاً لقوانين الطبيعة . . . هو فى الواقع يقصد إلى تفسير مجال مختلف اختلافاً كلياً ، هو مجال التجربة الإنسانية : التجربة الدينية ، مجال وقائع ، بما لا يمكن أن ترجع إلى وقائع أى علم آخر . وفى الواقع يجب أن يقال - إنصافاً للدين - إن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية

في الحياة الدينية ، قبل أن يتعلم العلم ، أن يصنع ذلك بزمان طويل .
والخلاف بين الاثنين (الدين والعلم) : ليس بسبب أن أحدهما يقوم
على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها ، فهما معا يبحثان تجربة
واقعية كنقطة للبدء والخروج (في البحث) وإنما خلافاً بسبب
الخطأ في إدراك أن الاثنين يشرحان نفس الواقعة ، التي هي
موضوع التجربة . ونحن ننسى أن الدين يقصد إلى الوصول إلى المعنى
الحقيقي لنوع معين من التجربة^(١)

« وليس من شك في أن البحث في الرياضة الدينية (على نحو ما
في الصوفية) ، بوصفها مصدراً للعلم الإلهي ، أسبق في التاريخ من تناول
غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها ،^(٢) .
ومن التحكم إذن في نظر إقبال ، - أن يؤخذ بمنطلق التجربة
في مجال العلوم الطبيعية ، ولا يؤخذ به في مجال الدين . وإن اختلاف
موضوع التجربة ، لا يسوّغ التفرقة في اعتبار نتائجها . . . ويزيد إقبال ،
ذلك توضيحاً في نص آخر يقول فيه :

« والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم (Science) على الوصول
إلى ما هو في النهاية حق ، لأسباب ذكرتها من قبل . والسييل لإدراك
الحق المجرد في الدين أوفى العلم تقع فيما يسمى . « تصفية التجربة » .
ولكن فهم هذا ينبغي أن نفرق بين التجربة بوصفها أمراً طبيعياً يدل
على ما الحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية ، وبين التجربة
بوصفها دالة على جوهر الحقيقة طبيعتها الذاتية ، فالتجربة بوصفها أمراً

(١) المصدر السابق : ص ٢٣٤

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٤

طبيعياً ، تفسّر في ضوء سوافها السيكلوجية والفسيوجية . أما بوصفها دالة على جوهر الحقيقة ، فينبغى أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر .

د فنى ميدان العلم (Science) : نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجى للحقيقة . أما في حلبة الدين : فإننا نعتبرها بمثابة لنوع من الحقيقة ، ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة ، والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، فهما يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد : وهو أن وجهة نظر د الذات ، (العواطف والانفعالات) تستبعد بالضرورة من خطة العلم . أما في خطة الدين فإن د الذات ، تؤلف بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملاً مفرداً ينتهى إلى نوع من تحويل التجارب نحوياً تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها وغايتها ، يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص . . . د بل إن خطة التصوف الإسلامى - على الأقل - في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعالات ، قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكى تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة ، نتيجة للتأمل في أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ، ولها معنى بيولوجى على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات (أنا) . لها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى (الحقيقة الكلية) . . .

د فتنمى غابة الذات (أنا) ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهد الذى نبذله الذات ، لكى تكون شيئاً ، هو الذى

بكشف لما فرصتها الأخيرة لشحن موضوعيتها ، وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً... ترى الدليل على حقيقتها في قول «كانت» : «أنا أفنِّدُ» ، لا في قول «ديكارت» : «أنا أفكر» ، وإيست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية : بل هي على العكس من هذا : تحديدها تحديداً أدق وأوفى : والعمل الأخير ليس عملاً عقلياً وإنما هو عمل حيوى يعشق من كيان الذات كله ، ويشحن إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً مجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالنصور ، وإنما هو شيء يبدأ ، ويعاد بالعمل المستمر. واللمحة التي تعرف فيها الذات ذلك ، هي اللمحة التي تستنصر فيها السعادة العظمى ، وتجتاز فيها أكبر امتحان (١).

- وإذن هناك صلة بين الإنسان العالم الواقعى
- وهناك صلة أخرى بين حقيقة هذا العالم الواقعى ، وحقيقة أصل الوجود ، وهى الحقيقة المطلقة (الله)
- وهناك أخيراً اشتراك عن طريق التجربة ، فى إدراك الحقيقة ، وإن كان نوع التجربة يختلف تبعاً للرجال الذى تستخدم فيه . وهذا الذى يذكره «إقبال» هنا - على هذا النحو - يحاول أن ينزعه من القرآن ، المصدر الأصيل للإسلام ، فيقول :
- «وبما أن القرآن يعلم بأن الاتجاه التجريمرحلة لا غنى عنها فى حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية ، باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية ، التى تكشف عن الآيات الدالة عليها ، فى نفس الإنسان ، وفى خارج النفس على السواء . فاللمحة التأملية هى إحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ - ٢٢٦

بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا (في الخارج وفي الحس) . ووظيفتها مراقبة هذه الصلات ، كما قلبيء هي عن نفسها في الإدراك الحسى .

« وهناك طريق آخر للمعرفة . هو الاتصال المباشر مع الحقيقة الكلية ، (وهي الحقيقة الإلهية) كما تعلن هي عن نفسها في هذا الاتصال .

« وطبيعة القرآن ، هي فقط اعتبار الواقع : من أن الإنسان على صلة بالطبيعة ، ومن أن هذه الصلة - في بعض حالاتها كوسيلة للتمكن من قوى الطبيعة - يجب ألا تستخدم في غرض السيطرة غير المشروعة ، بل في غرض آخر نيل ، يؤدي إلى تخليص حركة الحياة الروحية في رقيها وتسامحها .

« ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ، ينبغي أن يكتمل الإدراك الحسى بإدراك آخر ، هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب (في قوله تعالى) : « الذي أحسن كل شيء خلقه » ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار ، والأفئدة ، قليلا ما تشكرون ، (١) .

و « لإقبال ، يرى الآن بهذا : أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة في صلته بالعلم الطبيعي الواقعي ، وفي كشف هذا العالم والوقوف عليه ، بل لا يمانع في أن يكون هناك في الدين نفسه مجال تجربة ، هو « القلب » ، وأن الرياضة الدينية لذلك ضرب من ضروب التجربة ، التي توصل إلى العلم ، ولا تقل اعتباراً عن البقية من ضروب التجربة الأخرى في مجال الواقع والطبيعة .

(١) المصدر السابق : ص ٣٢ - ٣٣

والإنسان - من وجهة نظر الإسلام ، كما يرى د إقبال ، - ليس منقطعا عن الطبيعة ؛ بل هو جزء منها ، وعلى صلة ببقية أجزائها . ومعرفة الإنسان لله ، كمعرفته للطبيعة سواء ، هي ركون الإنسان في النوعين إلى التجربة . ومجال التجربة هنا وهناك هو د الواقع ، ولا خلاف بين العلم والدين في ذلك . وإذن صلة العلم بالدين صلة متوازية ومتوازنة : كلاهما يبحث الواقع ، وكلاهما يسلك طريق التجربة في بحثه لإياه ، وكلاهما يكسّل الآخر في المعرفة والكشف عن الحقيقة . وكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل وموضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله ، (١) .

والفرق بين النوعين من المعرفة كما يرى د إقبال ، هو : د أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلق عليها ، أي قلها لإنسان آخر . وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالإحساس منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يُبلّغ للناس على صورة قضايا . ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها ، أي (لا يمكن) نقلها .

أما أن القرآن يبحث على العلم التجريبي ، وعلى أن يمارس الإنسان التجربة في تحصيل المعرفة ، فيرى ذلك د إقبال ، من دلالة مثل هذه الآيات الكريمة : د ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه لئلا قبضاً يسيراً . . .

(١) المصدر السابق : ص ٢٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ،
وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ،
ويعلمن » إقبال على هذه الآيات بقوله :

« ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة
التأملية للطبيعة ، هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تُعَدُّ هذه
الطبيعة آية عليه (وهو الله) . ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه
هو الانجاء التجريبي العام فى القرآن ، مما كُون فى أتباعه شعورا بتقدير
الواقع ، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإنه
لامر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض
عالم المراتب ، بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما
أشرنا فيما سبق ، يرى القرآن أن العالم له غايات جدية ، فتطوراته
المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جدية . والجهد العقلى الذى
نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا ، يشحذ بصيرتنا
فهيؤنا للتعلم فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلاً
عن أنه يمد فى آفاق الحياة ، ويزيدها خصباً وغنى . واتصال عقولنا
بغمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدرّبنا على النظر العقلى فى عالم المحربات .
إن الحقيقة ثوى فى نفس مظاهرها ، وإن كان الإنسان يعيش فى بيئة
كثوود لا يسهه أن يتجاهل عالم المراتب .

« والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التى لا يتسنى لنا بغير
تقديرها والسيطرة عليها ، بناء حضارة قوية الدعائم . ولقد أخفقت
ثقافات آسيا ، بل ثقافات العالم القديم كله ، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر
العقلى ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى ، فأمدتها هذا المسلك بالتفكير

النظري المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده ، حضارة يسكتب لها البقاء ،^(١) .

• وإلى هنا أقاض « إقبال ، فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعي ، من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن .

• كما وضع أن وسيلة التجربة هي الوسيلة النافعة لتحصيل المعرفة الحقة ، وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم في الطبيعة والواقع ، يمكن أيضاً أن تستخدم في مجال الدين ، أي في معرفة الله ، وهو الحقيقة الكلية . وأبان أن الإسلام يدعو إلى التجربة بوجه عام ، ولا يحظر استخدامها في مجال الدين .

• وأخيراً لم يغب عنه أن يكشف عن : أن الرياضة الصوفية نوع من التجربة الديفية يوصل إلى المعرفة ، كما توصل التجربة في الطبيعة الواقعة إلى إدراك أجزائها العديدة .

• وبعد هذا وذاك ، فرق « إقبال ، بين الإسلام والمسيحية : فبينما يرى أن المسيحية لها طابع الميتافيزيقا ، وطابع الوقوف بالمعرفة فيها عند حد مجال الروح ، غير معنية بالعالم الخارجي - إذا بالإسلام يتجاوز هذا المجال إلى الطبيعة نفسها ، وذلك عندما نظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو صلة بعالم ما يحيط به ، وهو العالم المادي الحسي .

• وتصر دائرة الخلاف بين الدين والعلم على نوع التجربة - دون أصلها - التي تستخدم في كليهما .

• كما أنه سلم بمبدأ « التغير ، في العالم ، كأساس لبناء حضارة

(١) المصدر السابق ؛ ص : ٢٢٢ .

إنسانية قوية تبنى عليه في هذا العالم ، ولكنه حدد دائرة هذا التفسير
بـ « الطبيعة ، دون « القيم ، الأخلاقية ، ودون مجال الألوهية .

وكشف فيما مضى عن الخطأ الذى وقع فيه مذهب « الوضعية ، من
إنكاره الألوهية الدينية ، ومن إخضاعه القيم الدينية لمبدأ « التغيير ،
وأبان أن هذا الخطأ هو فى أن تجعل « التجربة ، التى تستخدم فى الطبيعة
وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة التى يمكن أن يحصلها الإنسان . ورأى
أن ما يجب أن يتبع حتما فى تحصيل المعرفة هو « التجربة ، ولكنها
تختلف باختلاف مجالات « الواقع ، ، وأن إدراك القلب وسيلة
من وسائل التجربة لا تقل فى تحصيل اليقين والكشف عن الحقيقة
عن الإدراك الحسى ، الذى هو الوسيلة المفضلة عند « الوضعيين ، .

● والإسلام إذن - فى نظر « إقبال ، - يتميز عن الأديان كلها ، وفى مقدمتها
المسيحية . . . كما يتميز عن الميتافيزيقا والفلسفة العقلية . وهو يتميز هذا
لا يقف فى الخصومة مقابل المعرفة التجريبية ، أو مقابل « الوضعية ،
التي سادت القرن التاسع عشر ، وخاصيت الدين ، والميتافيزيقا ، والمثالية
العقلية . هو خارج عن محل النزاع ، ولذا لا يواجه إليه نقد ، ولا يرى
بالعجز الذى وجهته « الوضعية ، ورمت به ما عداها من مذاهب
المعرفة ، ومصادر العلم والحقيقة ، فلسفة وديناً على السواء .

وهذا مما يجعل للوافقي لإقبال على فلسفته هذه ، أن يعيد القول
هنا مرة أخرى : بأن « التجديد ، فى الفكر الإسلامى بنقل بعض
مذاهب التفكير الأوربى فى القرن التاسع عشر ، واستخدامها فى التقليل
من قيمة الإسلام - ترديد لأمر ليس له موضوع فى المجتمع الإسلامى ،
والمسألة له صلة بالإسلام ، كصدر توجيه فى هذا المجتمع .

ومرة الذات الانسانية ، ومبادئها :

وضح « إقبال » ، حتى الآن ، قيمة العالم الواقعي - وهو عالم الطبيعة والمادة - بالنسبة للإنسان المسلم ، كما وضح أنه مطلوب من جهة المسلم أن يتصل به اتصال المكتشف المحرب ، كي يسيطر على قواه ، ولكن لتنمية روحانيته لا لهدف آخر غير نبيل . وأكد هذه القيمة في غير نص من النصوص الكثيرة ، التي اضطررنا لنقلها هنا ، ليخلص إلى :

- أن المسلم « واقعي » ، يحكم دينه . . .
- وأنه ليس برهباني مسيحي ، ولا بصوفي من أصحاب فكرة « الفناء » . . .
- وإلى أن فهمه « الابتعاد » عن هذا العالم لما فيه من « شر » ، يجب أن يتغير إلى النقيض .

وهذا التغير في فهم العالم المادي ، لإحدى الأفكار التي طلب إقبال إعادة بنائها وتجديدها على أساس إسلامي خالص فيما سماه : « تجديد الفكر الديني في الإسلام » .

وضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة ، وإلى أن يشارك الغربي في هذه الحركة ، لا تقليداً له ، ولكن بوحى داخلي من ثقافته الإسلامية .

وهنا نجد إقبال فيما يصور عليه « ذات » الإنسان ، وفيما يمنحها من استقلال ، وفيما يراه فيها من حركة مستمرة وإبداع يتجدد ، يشبه « الخلود » في الدوام وعدم الانقطاع بما يسمى « الموت » — يدفع المسلم إلى الحركة في العالم الواقعي مرة أخرى ، وإلى العمل في قوة . . .

وفيما يذكره — بعد ذلك — من الحديث عن « الحقيقة الكلية » (الله ، وعن الرباطة الصوفية كطريق لكسبها وتحصيلها — يبنى به « التوازن » ، أو يقصد إلى دفع أضرار الواقعية البحتة ، وأخطار

تتأججها التي تتمثل في عدم الاستقرار ، وشقاء النفس ، وكفاحها المرير
من أجل المال . . .

« الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي . حينما
تجلت الحياة تجلت في شخص ، أو فرد ، أو شيء . . . والخالق كذلك
فرد ، ولكنه أوجد لا مثيل له ، (١) .

« إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال « أنا » ، وإيائاتها ، وإحكامها ،
وتوسيعها . وهذه الدقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت ، (٢) .

وهذين النصين — مع نصوص أخرى ستأتي — يشير «إقبال» إلى رأيه
في الإنسان : يراه فرداً لا جماعة أى أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه
هى . . . هو أصلها وليست هى أصله . . . يراه مستقلاً لا يفنى فى غيره ،
حتى فى ذات الله لا يفنى فيها ، عن طريق الرياضة الصوفية ، كما فهم
خطأ من يفسر قول الحلاج : «أنا الحق» على أنه الإفناء فى الله . . .
يرى ذات الإنسان أبدية خالدة ، ولها ديمومة وخلود فى العمل ، وأن
« الموت » حالة « استرخاء » ، و « البعث » بمثابة « جرد البضائع » ،
و « النار » إدراك لآلم الإخفاق فى السعى ، و « الجنة » إدراك
لسعادة الفوز على قوى الانحلال .

أراد «إقبال» أن يشعر المسلم بنفسه ، وبقيمته فى الحياة ، وأن
يحمّله على أن يعتمد بنفسه كقوة (خالقة) على نحو ما تصور
(نيتشة) « الإنسان المتفوق » . ويتكون هذا الشعور عنده ، يندفع فى الحياة
وإلى الحركة فى (الواقع) ، الذى أصبح معبداً له الآن ، بعد أن أعيد

(١) كتاب : إقبال ، سيرته وفلسفه ، وشمه : (منظومة أسرار خودى) ص ٥٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥٤

ننظر إليه ، من الوجهة الإسلامية ، وأصبح في نظر « إقبال » ، يرى على أنه ليس شراً ، وأنه المجال الطبيعي لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته .

ولكن ما أواده « إقبال » ، الانسان المسلم ، كي يقوى ويندفع في الحياة ، وفي بحث الواقع - خرج به تفسير الإسلام أحياناً على نحو لا يخالف فيه البهرة الكثيرة من مفسري القرآن فحسب ؛ بل على نحو يجعله متسكناً في تخريج نصوصه على حسب أساليب اللغة العربية . وربما ينزلق به تسكفه في التخريج ، إلى باب « التحريف » في التأويل .

فمن وحدة الذات يذكر أيضاً :

« أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها ، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يترب من هذا الهدف . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (تخلقوا بأخلاق الله) ، فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة ، كان هو كذلك فرداً بغير مثل إننا نسأله : ما الحياة ؟ . ووضح أن الحياة أمر فردي ، وأعلى أشكاله (التي ظهرت حتى اليوم) . « أنا » : ربهما يصير الفرد مركز حياة ، مستقلاً قائماً بنفسه ، فالإنسان من الجانبين الجثائي والروحي ، مركز حياة قائم بنفسه ، ولكنه لما يبلغ مرتبة الفرد الكامل هو الأقرب إلى الله ، ولكن ليس القصد من هذا القرب : أن يفتى وجوده في وجود الله ، كما تقول فلسفة الإشراق ، بل هو على عكس هذا ، يمثل الخالق نفسه ، (١) .

كما يقول :

(١) المصدر السابق : ص ٥٦ :

د يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط ، حريتها وخلودها المضمم بالقوة ، كما يؤكد شخصية الإنسان وفرديته . وله — في نظري — رأى معين محدد في مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأى في شخصية الإنسان وفرديته — وهو رأى يستحيل معه أن تزور أزره وذو أخرى ؛ بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين — هو الذى أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء ،^(١) ،

والإنسان محتفظ بفرديته واستقلاله ، لا تسلبه الرياضة الصوفية هذا الاستقلال بحال . وتاريخ الرياضة ، في الإسلام يؤكد أنها تجعل الإنسان كما قال الرسول : يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارة مثل : «أنا الحق» [الحلاج] ، و «أنا الدهر» [النبي محمد] ، و «أنا القرآن» [الناطق] ، [على] . و «سبحان» [بايزيد] .

د وفي التصوف الإسلامى الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هي عين لإرادة الله ، أن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هي بنوع من الاستغراق في الذات غير المتناهية ؛ بل الأخرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان محبا المتناهي^(٢) .

وفي خلود هذه الذات الإنسانية المستقلة أبداً ، يقول «إقبال» : «إن خلود الذات أمل ، من أراد أن يظفر به فليجد ويدأب لبلوغه . والظفر به موقوف على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل في هذه الحياة ، يصيقتا على حفظ حالة التوتر : (الكفاح في الحياة) . ولا يستطيع إبلاغنا

(١) تجديد الفكر الدينى في الإسلام : ص ٩١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦

هذا الأمل دين « بوذا » ، ولا التصوف المعجمي ، ولا ما إلى هذين من نظم الأخلاق الأخرى . ولقد أضرت بنا هذه الطرق فأضرعتنا وأنامتنا . إن هذه المذاهب هي الليالي في أيام حياتنا .

« وإن قصدنا بأفكارنا وأعمالنا إلى حفظ حالة التوتر في ذواتنا ، فأغلب الظن أن صدمة الموت لا تستطيع أن تؤثر فيها . . . تعرض بعد الموت حال من « الاسترخاء » ، يسميها القرآن الحكيم : « البرزخ » ، وتدوم هذه الحال حتى الحشر . ولا تبقى بعد الاسترخاء إلا النفوس التي أحكمت ذواتها أيام الحياة » (١) .

إن « إقبال » هنا شاعر في تصويره خلود النفس . . . إنه لا ينكر البعث ولا الحشر ، كما لا ينكر موت النفس من قبل . . . إنه يحرص على فردية الإنسان ليجعلها مصدر قوة ، ويحرص على أن تعمل وتفكر ، لا أن تتوكل وتستجدي . النفس العاملة القوية هي النفس التي تحيا في هذه الحياة ، وهي النفس التي تستمر لها الحياة في دار الجوار ، وعندئذ يكون « الموت » بمثابة مرحلة انتقال . فهي في عملها مستمرة ، وفي حياتها مستمرة كذلك ، فهي خالدة بهذا المعنى .

هو يريد أن يحرص الإنسان المسلم على القوة والعمل . يريد أن يدفعه دفعا ، ولكن من ذاته لا من خارج ذاته . إنه يعشق القوة ، ويعشق العمل ، أو أنه يتوق إلى أن يرى المسلم قويا عاملا ، غير مستذل وغير متوكل ، إن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف .

(١) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشعره ، (أسرار خودي) ص ٨٠

د حياة العالم من قوة الذات . . . فالحياة على قدر ما فيها من هذه القوة ، فالقطرة حين قوى ذاتها تصير دُرّة ، والجبل إذا غفل عن ذاته انقلب سهلاً وطنى عليه البحر ، (١) . د لا تبغ رزقك من نعمة غيرك ، ولا تستجد ماءً ولو من عين الشمس ، واستعن الله وجاهد الأيام ، ولا تُرِقْ ماء وجه الملة البيضاء . طوبى لمن يحتمل الضر من الحرور والظلماء ، ولا يسأل الخضر كأساً من ماء الحياة ، (٢) . والخلود بهذا المعنى - لا بمعنى إنكار الموت ، أو إنكار فناء العالم وعدم البعث - يزيد في شرحه د إقبال ، مرة أخرى . إذ يقول أيضاً :

د إن النهاية ، أى انقضاء الأجل ليس بلاء [إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدّهم حدّاً . وكلهم آتية يوم القيامة فرداً] ، وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغى أن يفهم على وجهه الصحيح ، حتى نضمن فهم رأى الإسلام في الخلاص فهماً واضحاً . فالإنسان - أو الذات المتناهية - بشخصيته المفردة ، التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها ، سيق بين يدى الذات غير المتناهية ، ليرى عواقب ما أسلف من عمل ، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره [وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك ، كنى بنفسك اليوم عليك حسيباً] .

د فأيا كان المصير النهائى للإنسان ، فإنه لا معنى لفقدان فرديته . والقرآن لا يعد التحرر التام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسانية ؛

(١) المصدر السابق : ص ٧٤

(٢) المصدر السابق : ص ٧٨

بل «جواز» الأوفى، هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفرد ،
وقوة نشاطه بوصفه روحاً . حتى أن منظر « الفناء الكلى » الذى
يتحدث عنه القرآن في قوله : [يوم ينفخ فى الصور] الذى يسبق
يوم الحساب مباشرة ، لا يمكن أن يؤثر فى كمال الروح التى اكتملت نمواً :
[ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من
شاء الله] . ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ،
إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ؟ وتصل الروح إلى أعلى مرتبة
فى هذا النحو ، عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاماً ، حتى
فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شئ . فشكون الروح كما جاء
فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى : [ما زاغ البصر
وما طغى] . وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام ، (١) .

د . . . فالإنسان فى نظر القرآن ، متاح له أن ينتسب إلى معنى
الكون وأن يكون خالداً . . . إن كائناً اقتضى تطوره ملايين السنين ،
ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع . وليس
إلا من حيث هو نفس تزكى باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى
الكون : [ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح
من ذكها ، وقد خاب من دساها] . وكيف تكون تزكية النفس
وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل : [تبارك الذى بيده الملك وهو
على كل شئ قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا
وهو العزيز الغفور] .

(١) كتاب : تجديد الفسكو الدينى فى الإسلام : ص ١٢٤ ، ١٣٥

د فالحياة تهىء مجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب . وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ؛ بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء ، أو تكتب لها الفناء . فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء ، أو يكفيها لحياة مستقبلية . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو : احترامى للنفس فى وفى غيرى من الناس . وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا ، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى . والإنسان مرشح له لا غيره .

د وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف ، هو القول بأن الشعور المتناهى يستنفد موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع . ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل قد أمد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التى يمدتها فناء البدن ، فإن الموت يكون مجازاً لا غير ، إلى البرزخ الذى جاء وصفه فى القرآن ، (١) .

والخلود ، كما يقول دإقبال ، ، ليس حقاً للإنسان ، إنما هو غابة وهدف ووسيلته العمل وحده وهو استمرار للحياة ، والموت فقط ابتلاء .

د والبعث إذن ليس حادثاً يأتيها من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة فى داخل النفس . وسواء أكان البعث للفرد أم للكون ، فإنه لا يعدو أن يكون نوعاً من د جرد البضائع ، أو الإحصاء لما أسلفت

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ - ١٢٧ .

النفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات . . . على أن القرآن يرى أن البحث يكسب الإنسان حدة في البصر . [لقد كنت في غفلة من هذا ، فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد] — يرى بها مصيره الذي كسبه لنفسه معلقاً بمنطقه [وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه] (١) .

• أما الجنة والنار فهما حالتان ، لا مكانان . ووصفهما في القرآن ، تصوير حسي لأمر نفسي ، أى لصفة أو حال . فالنار في تعبير القرآن : [نار الله الموقدة التي تتطلع على الأفئدة] — هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

• وليس في الإسلام لعنة أبدية . . . ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفاً للنار . يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان [لاثنين فيها أحقاباً] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً . فالخلق ينزع إلى الاستدامة ، وتكيفه من جديد يقتضى زمناً . وعلى هذا ، فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ؛ بل هى تجربة للتقويم ، قد تجعل للنفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليس الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان دائماً قدماً ، فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من « الحق غير المتناهي » ، الذى هو : [كل يوم هو فى شأن] . ومن يتلقى نور الهداية الإلهية ليس متافئاً سلبياً فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً .

(١) ص ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، المصدر السابق .

وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد ، (١) .
وبهذا الاتصال في حياة الإنسان ، رفع «إقبال» الفجوة بين «الدنيا»
و«الآخرة» ، وجعل الحياة الإنسانية خط سير لا ينهي الزمان ، ومجال
عمل مستمر متجدد . . .

وما أتى به الإسلام من عقائد البعث ، والحشر ، والبرزخ ، مما يفهم
منها أنها تصور حلقة في تاريخ الوجود ، تنتهى بها حياة وتبتدى بها
حياة ثانية - ليس إلا تصويراً لمرحلة ابتلاء ، وليس إلا إحصاء لأعمال
الإنسان السابقة ، يعقبا استئناف سير الحياة وحركة العمل الإنساني
من جديد .

وما أتى به أيضاً من عقائد مثل : الجنة والنار ، مما يفهم منها
أنها تحدد مكان حياة أخرى مستقلة تماماً عما مضى في حياة الإنسان
الدنيا - ليس أيضاً إلا تصويراً لذلك الشعور الإنساني الذي يصحب
نوع النتيجة التي أتى بها الإحصاء في مرحلة ما قبل استئناف السير
وحركة العمل في دائرة الإنسان . والجنة ليست إلا شعور الإنسان
بالبقاء ، والفوز في الكفاح الماضي ، والنار ليست أيضاً إلا شعور
الإنسان بخيبة أمله وفشله في هذا الكفاح السابق . . . ومعنى
ذلك أنه يجوز للإنسان الذي فشل فيما مضى أن يفوز في كفاحه
المستأنف ، فيشمر بالبقاء والخلود ، أو تكون له «الجنة» من جديد .
وخيبة الأمل إذن موقوفة ، والنار إذن ليست أبدية ، إذ هي لمدة ما .
حياة دائمة متجددة ، وعمل مستمر ، وكفاح متواصل ، ليس هناك
تكرار ، وليس هناك مدار دائري للحركة ، إنما هناك خط مستقيم
تلتفئ - ذلك كله يصور مجال الإنسان في الوجود . . .

(١) المصدر السابق : ص ١٤١

فردية ذاته لا تهمي ، ووجوده لا يبلى . وقربه من « اللانهاى »
هو غاية حركته فى سيره وفى عمله ليس بعد هذا القرب نهاية ؛ لأن
ذات « اللانهاى » دائمة فى وجودها ، وفى خلقها

هذا التصوير كله يصور به « إقبال » وجود الإنسان وحياته ، كى يعمل
الإنسان طالما ليست لحياته نهاية ، وليدفع اليأس عن نفسه طالما
تتجدد فرص الكفاح والنجاح فيه ، وطالما تختفى « الأبدية » - كصفة -
لحياة أمله وإخفاقه .

أما كيف أن « إقبال » حمل النصوص القرآنية التى أوردتها
على المعنى الذى أرادها - وربما خالف فيما أرادها من معنى كثيرين
من علماء المسلمين قبله - فذلك شئ سنشير إليه ، عند « التعليق » ،
على تفكيره التجديدى الإصلاحى ، عقب الفراغ من عرضه ، تحت
عنوان : « إقبال » ، فيما أرى .

الذات الكلية :

يريد « إقبال » ، فيما يتحدث به هنا عن « الذات الكلية » ، أن يوضح
أن الله هو حقيقة الوجود ، أو وحدة الوجود ، وأن دليل وجوده
هو التجربة ، ولكنها تجربة الدين ، وليست تجربة الطبيعة . كما يوضح أنه
لا ينفصل عن العالم الطبيعى ، أو الواقعى ، لا على معنى أنه حال
فيه ، ولكن على معنى أن ذات الله تجلت فيه . والعالم الطبيعى .
أو الواقعى باق طالما هو تجلى الله ...

«الذات الأولى توجد فى ديمومة ، بحتة ، ينقطع فيها التغير عن» .

أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً [وما مسنا من لغوب] ، [لا تأخذه سنة ولا نوم] . . . و « وجود الله ، هو تجلي ذاته ، لا السعي وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . (وما لم يقع بعد) معناه بالنسبة للإنسان : السعي والطلب وقد يغنى الإخفاق ، أما (ما لم يقع بعد) بالنسبة لله فيمضى : تحققاً لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخائفة غير المتناهية ، التي تحتفظ بوحدها النامة الكاملة خلال تجليه في الوجود^(١) .

« ولعنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : [وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً] . . . فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان — كما يتجلى في أنفسنا — إلى فكرة عن الحقيقة القصوى ، هي أنها « ديمومة » ، بحيث يتداخل فيها الفكر ، والوجود ، والغاية ، لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي الينبوع الأول لكل حياة فردية ، وكل فكر فردي^(٢) .
والذات الكلية ليست ذاتاً منعزلة عن هذا العالم ، وليس هذا العالم (غيراً) لها .

« الذات الأولى ، في تعبير القرآن ، غنية عن العالمين : [فإن الله غنى عن العالمين] . . . أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كلواتنا

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢

(٢) المصدر السابق : ص ٦٦ ، ٦٧ .

المتناهية ، بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » ، أو « غير الذات » ، وليس إلا لحظة عابرة في وجود الله . وجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلي مطلق . ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصوراً كاملاً ، فهو كما يقول القرآن الكريم : [ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير] .

« وبعد : فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا (١) ، ليست ركناً من مادية بحثة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا ، أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية ، كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع : [سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً] . . . وعلى هذا ، فإن رأى

(١) يشير الى ما ذكره فى ص ٢٤٣ من كتاب « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » من نظرية « اينشتاين » Albert Einstein (المولود فى سنة ١٨٧٩) ، وهى نظرية النسبية The Theory of Relativity . وما ذكره هو :

« ان نظرية النسبية التى أدجت الزمان فى « الزمان المكانى » ، قد زعزعت معنى الجوهر » كما اصطلح عليه السلف ، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كاه . فالمادة للإدراك المادى (هو الإدراك الفلسفى القديم) شئ يلبث فى زمان ويتحرك فى مكان ، واسكن النسبية فى الطبيعيات الحديثة لا تقر هذا الرأى . فالقطعة من المادة ليست شيئاً ثابتاً له أحوال متنايرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قبل بها قديماً ، وذهبت معنى الخصائص التى كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئاً أقوى فى حقيقة من الأنسكار التى تجول فى العقل . وعلى هذا ، فالطبيعة - طبقاً لرأى الأستاذ (Whitehad) - ليست شيئاً ثاراً ، يقوم

فى خلاء لا حركة فيه ؛ بل هى تركيب من حوادث ، لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائم . غير أن الفكر يقطع هذا التركيب الى أشياء ساكنة ، منزلة بعضها عن بعض ، ويلتصق عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان .

الذى اصططناه يضمنى على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، ونحن فى ملاحظتنا للطبيعة إنما نسمى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة . . . وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة ، (١) .

وزيد د إقبال ، توضيحاً عدم (غيرية) العالم الطبيعى لذات الله ، فيما يقرله هنا :

د والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو : هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه (غيراً) لها ، ويذنها فراغ مكانى يتوسط بين الذات وبين هذا (الغير) ؟ ؟ والجواب عن هذا : هو أنه بالنسبة للذات الإلهية ، لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له ، قبل ، وله ، بعد ، . فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية . ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك ، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلتين ، تقابل إحدهما الأخرى فى ظرف فارغ من حين غير متناه . وقد رأينا فيما سبق ، أن المسكان ؛ والزمان ، والمادة ، تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهى ليست حقائق لها وجودها فى ذاتها ، وإنما هى أحوال للعقل فى تصويره لوجود الله .

د وقد أثير مرة البحث فى موضوع الخلق بين مريدى د بابريد البسطامى . ، الصوفى المشهور ، فأدلى أحدهم فى صراحة بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة : د كان الله ، ولا شئ معه ، ، فأجاب الولى جواباً قاطعاً ، فقال : د الآن كما كان ، . فعالم المادة إذن ليس شيئاً

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٧

يشارك الله في الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء ، وهو كأنه على مسافة منه . . . بل هو في طبيعته الحقيقية ، فعل واحد متصل ، يجرئه المنكر إلى كثرة من أشياء ، منفصل بعضها عن بعض ، (١) .

ود جاء في القرآن الكريم : [يزيد في الخلق ما يشاء] . . . وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا : أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر . وقبل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً في قدرة الله الخالقة . وليس معنى وجوده ، أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان ، (٢) .

وإذا كانت الذات الكلية ، لا انفصال لها عن العالم الواقعي ، وإذا كان العالم الواقعي ليس مادة جامدة ، بل هو تركيب من أحداث متتالية تصور خلق الله ، أو تصور تجليه للعيان — فالدسمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ول مستقبله وحده ، هو الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية .

هذا من جانب . . .

ومن جانب آخر ، إذا كان الانفصال بين الله وبين هذا العالم المادى ، فليس هناك اتحاد بينهما ، وبالتالي لا يصير الإنسان الفرد يوماً ما في الذات الإلهية ، مهما أدرك هذه الذات . وإدراكه لهذه الذات إدراكاً قريباً يجب أن يبعده فقط عن أن يستغرق في الواقع ، ، أى في مصدر الحس الظاهر للعيان ، لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك فيه ويسيطر على قواه .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ٢٨٢

• إن « إقبال » بعقد الصلة بين :

الذات الإلهية من جانب ...

والإنسان والعالم الواقعي من جانب آخر .

يريد أن يزاوج بين « الواقعية » و « الروحية » ...

• يريد أن يحول « الصوفية » الإشرافية في الإسلام إلى « زهد » فخر

الإسلام ، فيبعد منها « الفرار » من الدنيا ، ويُنحس منها « الاتحاد » بالله ...

• ويريد أيضاً أن يحول « الواقعية » الحديثة التي جعلت للإنسان

سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه — ولكنها سلبت إيمانه هو

بمبصره — إلى « واقعية » تصل الإنسان بأعماق وجوده . (الله) ،

حتى لا يكون حبه للخال حياً طاعياً ، يقتل كل ما فيه من فضال سام

شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة .

والسبيل إلى إدراك الذات الإلهية — في نظر « إقبال » — وهي وحدة

الوجود ، أو الحقيقة الكلية ... الدين وحده ... وليس العلم (Science) ،

لأن العلم يبحث عن جزئيات الطبيعة ، ولشكل جزئية منها علم خاص .

وإذا سألنا عن تناسق بين علوم الطبيعة ، أو علوم جزئياتها ،

فلا نجد . وإذن لا مناص من اعتبار الدين بما فيه من عبادة (الصلاة) ،

وسيلة لإدراك الحقيقة ، باعتبارها كلا .

فالمسألة التي نببحثها إذن هي :

هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسي ، يؤدي

بالضرورة إلى رأى فيها يتمازج ممارضة جوهرية مع رأى الدين في طبيعتها

القصوى : (الذات الكلية ، الله) ؟؟

وهل العلوم التي تبحث في الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائياً للبادية ؟؟

وايس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة

موثوقاً بها ، لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكننا من

تنبؤ بالحوادث الطبيعية ، ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي أن لا ننسى أن ما نسميه : العلم ، (Science) ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ؛ بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة . . . هوشات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث فى المادة ، وفى الحياة ، وفى العقل ؛ ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة ، والحياة ، والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة ، التى تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا لإجابة شافية .

ووالواقع ، أن العلوم الطبيعية المختلفة ، مثلها مثل الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميت ، فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هى موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ؛ صنعة نشأت عن عملية الانتقاء التى لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها ، حتى تتحقق له الإجابة والتدقيق .

وعندما نضع موضوع العلم ، فى مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم ، فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلا لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا فى أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعا — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة . . . والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها . فإذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التى نستخدمها فى تنظيم المعرفة ، جزئية بطبيعتها ، وتطبيقها اعتبارى بالنسبة لمستوى التجربة التى نستخدمها فيه ، (١) .

(١) المصدر السابق : ص ٥٢

وإذا كان الدين هو السبيل إلى معرفة الذات الكلية ، فالعبادة فيه — وعلى وجه أخص الصلاة — هي المدخل ، في نظر إقبال ، إلى إدراك تلك الذات الكلية إدراكاً قريباً . . .

● فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ؛ بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال أكد بموضوع علمه . . .

● والعبادة ، أو الصلاة ، التي تختم بالهداية الروحانية — وهي التي تنهى عن الفحشاء والمنكر — هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال ، (١) .

فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك ، فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهي كالتأمل أيضاً في أنها فعل من أفعال التثيل ، ولكن التثيل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً ، فيحصل بذلك على قوة ، لا يعرفها التفكير المجرد . فالمقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ، ويتقوى آثاره ، لكنه في الصلاة يتخلل عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات الباطنية الخفية ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكاً في حياتها شاعراً بها ١١ وليس في هذا شيء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوي عادي ، تكشف به فجأة شخصيتنا ، التي تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة . . .

والواقع ، هو : أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجمعنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فنشجذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهو أوفى ، وأعمق ، (٢) .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

، فالصلاة إذن ، سواء في ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة ، هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم الخفيف . . . وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف ، تؤكد به الذات الباحثة وجودها ، في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها ، فتبين قدر نفسها وبررات وجودها بوصفها عاملاً محركاً في حياة الكون . وصور العبادة في الإسلام ، في صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ، ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً ، (١) .

• والدين إذن - والعبادة منه بوجه خاص ، ورياضة الصوفي في صلاته على وجه أخص - مصدر ضروري لمعرفة الإنسان ، ولوقوفه على الوجود ؛ على ما فيه من جزئيات وعلى ماله من أصل عام وهو الحقيقة الكلية ، . . .

• والدين إذن مكمل لتجربة الحس . . . ولمصدر آخر ثالث من مصادر المعرفة الإنسانية . وهو التاريخ .

• وكل هذه المصادر الثلاثة جاء بها القرآن الكريم .

فما يذكره القرآن . . . من الشمس ، والقمر ، وامتداد الظل ، واختلاف الليل والنهار ، أمانة على طلب التجربة الحسية .

وما يذكره من اختلاف الألوان ، وتداول الأيام بين الناس ، هو طلب استخدام التاريخ في الكشف عن الحقيقة .

* * *

(١) المصدر السابق : ص ١٠٧

والآن ، فيما أرى ، قد اكتملت عناصر النظرة إلى « الوجود »
عند « إقبال » . . .

وبضم بعض هذه العناصر إلى بعض ، نحس أنه يقصد إلى تعديل
مفاهيم الفكر الصوفي الإسلامى ، أو إلى تعديل المذهب الواقعى الغربى .
ولنا أن نعتبر نظرتة هذه نوعاً من المسألة لسلبية التواكل
فى الجماعة الإسلامية ، التى تسربت لثر خطأ فى تصور بعض
المبادئ الإسلامية . . .

وكذلك مكافئة لنزعة المذاهب الواقعية الغربية الإلحادية ، التى جاءت
لأثر الغلو فى تقدير الحس والحواس ، والتجارب المشاهدة

٢ — الإسلام فى توجيه الانسائه :

يرى « إقبال » — أن الوجود كله عبارة عن ثلاث وحدات :

- د الذات الكلية ، ، وهى (الله)
- و د الذات الفردية ، ، وهى الإنسان
- وعالم الواقع ، وهو عالم الطبيعة .

أما الذات الكلية . فتتجلى فيما عداها ، وما عداها ليس غيرها ولا منفصلاً
عنها ، وإنما ذو مظهرها .

وأما الذات الفردية : فلا تلغى نفسها فيما عداها من الذات الكلية ،
ولا تنتهى حركتها فى هذا العالم الطبيعى .

وأما هذا العالم الطبيعى : فهو دائم التجدد ، وهو ليس مادة جامدة
ولنما هو تركيب من أحداث متتالية مستمرة فى تناوبها . ومعنى هذا

كله ، أنه ليس هناك شيء د قار ، ثابت في الوجود . . هناك حركة ،
وتجدد ، واستمرار .

وإذا كان الإنسان كذات فردية ، مع العالم الطبيعي كتركيب
من أحداث متعاقبة — هما مظهرًا للتجلى للذات الكلية ، فالصلة بين الذات
الفردية والعالم الطبيعي ، هي الصلة بين شيئين متناسقين : عالم يتقل من
حادث إلى حادث ، ومن حال إلى حال . . . عالم متغير ومتطور . وفيه
إنسان يتابع بحركته وبسيره تغير العالم ونطوره .
مبدأن ، أو ظاهرتان :

• تغير العالم . . .

• وحركة الإنسان . . .

هذان هما الخصيصتان اللتان يستدل منهما على تجلى الذات الكلية في عالم
الطبيعة أو في العالم الواقعي . . . وهما الأمارتان على استمرار الخلق
لهذه الذات الكلية .

هذا ما وصل إليه د إقبال ، في نظريته إلى الوجود . . . وهو في نظريته
إليه ، لا يدعى أنه حريها ، وإنما ذكر أنه يستوحىها من الإسلام . ولذا هو
يريد الآن أن يوضح من الإسلام ، هذين المبدأين : مبدأ تغير العالم ،
ومبدأ حركة الإنسان ومتابعته لهذا التغير في العالم .

وبذلك يكون الإسلام مصدر د معرفة ، و د توجيه ، معاً . . . يضع
أمام الإنسان خطوط الوجود أو خطوط الحياة ، ويقدم له في الوقت
نفسه المنهج الذي يلتزم مع هذه الخطوط .

وما في حياة الإنسان من دين ، و علم ، وما الإنسان من حواس ،
و إدراك ، وما لمجتمعه من تاريخ ، . . . هو مجموعة متناسقة من طرق
المعرفة تلتهم إلى غاية واحدة هي سعادة الإنسان .

مبدأ التغير في العالم الطبيعي :

وتغير العالم في نظر « إقبال » هو وسيلة زيادته ونموه ؛ إذ العالم حقيقة لم تقع كلها ، بل في سبيل وقوعها . . .

« والرأى عندى ، أنه ليس أكثر بعداً عن نظرة القرآن من القول : بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لخطه سيق وضعها . . . قاله لم في نظر القرآن ، كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، . . هو عالم ينمو ، وليس صنفاً مكتلاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن عمد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المسادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فهمى من أجل ذلك ليست شيئاً ، (١)

وهذا التغير نفسه ، يحملنا على أن نلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير ، ويثير فينا قوة الدفع للتغلب على ما يجد من ظروف جديدة . . .

« يرى القرآن أن العالم له غايات جدية . فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة ، والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشجذ بصيرتنا ، فبهيؤنا للتعقق فيأدق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى فضلاً عن أن يمد في آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى ، (٢) .

ويستند « إقبال » في الحكم على تغير العالم الطبيعي من وجهة نظر الإسلام إلى مثل هذه الآيات القرآنية : [ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ،

(١) المصدر السابق : ص ٦٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ - ٢٢

ولو شاء لجعله ساكننا ، ثم جعلا الشمس عليه دليلا . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا] ، [أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت] .

المجتمع الانساني :

أما المجتمع الإنساني ، فلا يسير على التغير المطلق ، وإنما يستند إلى بعض المبادئ العامة التي توازن ما يحدث فيه من تغيرات . . .

فمقيدة التوحيد ، في الاسلام . مع أنها ترمى إلى صيرورة المجتمعات المختلفة في الهدف ، إلى عالم واحد يتخذ شعاره : عبادة الحق ، والولاء للذات الإلهية

ومع أن كتاب الإسلام المقدس بما له من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ، ولا يكون خصما لفكرة التطور

مع هذا كله . . . فإنه ينبغي أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا لحسب ، ولكنه أيضا ينطوي على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاط الخلق ، ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفر له في خطوره إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه تمامه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قدما ، قوى يظهر أنها تعمل في الاتجاه المضاد . وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أثقال ماضيا ، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل . وهذه النظرية الجوهرية في التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغي للذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث نظمنا القائمة . فليس في

استطاعة أمة أن تنسكّر لماضيها تنسكراً تاماً ، لأن الماضي هو الذي
كيف شخصيتها الحاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامي ،
تصبح إعادة النظر في النظم القديمة أكثر دقة وحرجاً ، كما تصبح التبعات
التي يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جديدة ،
وأين يون مالها من خطر ، (١) .

وذلك لأن المجتمع - في نظر إقبال - ليس ، مادياً ، كما نراه الماركسية -
فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابي . . .
ولأنما أساسه الروح ، وليس الاقتصاد . والروح تنمو دون أن تنسى
ماضيها أو في ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب في
مباشرة والإشراف عليه . . .

د والإسلام بوصفه نظاماً وجدانياً يقول بوحدة الكلمة ، ويدرك قيمة
الفرد من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة
الإنسانية فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ، ولا يتيسر التماس
أساس نفسي بحد لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة
الإنسانية جميعاً روحية في أصلها ومنشأها . . . ومثل هذا ينشئ صنوقاً
جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر
للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت
في الأرض في صورة نظام من الترهّب ، حاول « قسطنطين » (٢) أن يتخذ
منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس ، وقد حمل إخفاقاتها في تحقيق

(١) المصدر السابق : ص ١٩١ ، ١٩٢

(٢) قسطنطين الأول ، ٣٣٧ م

هذه الغاية، «جوليان»،^(١) على الارتداد إلى عبادة روما القديمة . محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . . . وتجسد الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد (في الوحي النبوي المحمدي) أساساً لوحدة العالم كله .

«والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ، ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والديانات . وإذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحي الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) كما يصوره الإسلام . هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه في التنوع والتغير . والمجتمع الذي يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه ، لا بد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام ، والتغير

• فلابد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتنضبط أموره ؛ وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر .
• ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير . والتغير في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية . فإن هذا الفهم يجعلنا نزرع إلى تثبيت ما هو - أساسياً - متغير في طبيعته .

واخفاق أوروبا في علم السياسة والاجتماع ، مثل يوضح المبدأ الأول :
(وهو عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة)
وركود المسلمين في القرون الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثاني :

(١) ٣٦١ : ٣٦٣ م

» وهو الميل بالمبادئ الثابتة في الجماعة إلى تثبيت ماهو بطبيعته متغير) « (١) .

مبدأ الحركة في الإسلام :

وبقصد « إقبال » ، مبدأ الحركة في الإسلام ، ما في الإسلام من عوامل ، يواجه بها الإنسان تغير العالم وتطوره . وهي في ذاتها مبادئ ثابتة ، ولكن يتخذ منها الإنسان عدته للملاءمة نفسه وأحوال التغيرات المتتابة في عالمه المادى الواقعى . والإنسان هنا : هو الفرد والجماعة على السواء ، والإسلام بالنسبة لها حقيقة واحدة . وليس هنا إذن في الإسلام دين ودولة

« والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها ، تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحاً أن يقال : إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة (غير مركبة) لا تقبل التحليل ، وهو يبدو في صورة أوفى أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه .

« وهذا الأمر بعيد الأثر ، ونوضيحه توضيحاً وافياً يزعج بنا في بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول : إن هذا الخطأ القديم (وهو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية) . نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، متصلان إحداهما بالآخرى على

(١) المصدر السابق : ملخص من صفحات ١٩٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠

وجه ما ، ولكتهما أساسياً متضادان . والحق هو :

• أن المادة : هي الروح ، مضافة إلى الزمان المكاني

• والوحدة التي نسميها الإنسان : هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه العالم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل ، (١) .

ويؤيد إقبال في شرح « وحدة » الحقيقة الإسلامية في جوهرها وحقيقتها ، وفي أن النظر الإنساني هو الذي يجعلها ذات اعتبارين — فيقول :

« وروح (التوحيد) بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو : المساواة ، والاتحاد ، والحرية . والدولة في نظر الإسلام هي : محاولة تبذل ، بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية ؛ هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين . والدولة في الإسلام ، ليست ثيوقراطية - أي دينية - إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى : أن على رأسها خليفة لله على الأرض ، بستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ! وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد المسلمين .

« فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ، ووجودها يتحقق في نظامها الدنيوى . والروح تجد فرصتها في الطبيعي ، والمادى ، والدنيوى . فكل ما هو دنيوى إذن هو ظاهر ودين في جذور وجوده . وأعظم خدمة أداما التفكير المعصرى إلى الإسلام ، بل في حقيقة الأمر إلى كل

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٧ .

حين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادى
بحسب لا يكون له حقيقة ، إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً في
هو روحاني . فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات
المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه . فالكل أرض طهور ...
خالدولة في نظر الإسلام ، ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء
المجتمع الإنساني . وإلا ، بهذا المعنى ، تكون كل دولة ليست مؤسسة
على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ،
دولة ثيوقراطية ، (١) .

ويرجع إقبال فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التي شاعت في
المجتمع الإسلامي ، إلى تاريخ النظريات السياسية الأوربية ...

« فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت
نظاماً من الرهبنة في عالم غير طهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين السلطة
الرومانية بالطاعة في كل أمر تقريباً . وكان من نتيجة هذا : أن الدولة عندما
أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض ، بوصفها
قوتين متبايزتين ، شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت
لذلك خصومات لا حدها .

ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام ... لأن الإسلام
كان من أول الأمر مجتمعاً مدنياً عني بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن
طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة — كالألواح الإثني عشر في التشريع
الروماني — انطوت كما أسفرت التجارب ، على إمكانيات عظيمة للتوسع
والتطور ، عن طريق التأويل والتفسير . وعلى هذا ، فالنظرية التي

تقول بقومية الدولة ، تبحرنا إلى الخطأ ، من حيث إنها تفرض « ثنائية »
ولاجود لها في الإسلام ، (١) .

« ويذكر إقبال ، أن ، « ماومان » (Manman) — في كتابه : (رسائل
عن الدين) Briefe ueger Religon — يشاركه هذا الرأي في المسيحية ،
ويعلل إذا كان هناك في الحياة الأوربية المسيحية فصل بين الدين والدولة
على هذا النحو :

« إن المسيحية البدائية لم تجعل قيدة ما لحفظ كيان الدولة ، ولم
تحفل بالفتري ، والإنتاج ؛ بل لأنها لم تفكر في أحوال
المجتمع الإنساني قط . . . ومن ثم فلما أن نتجه أن نكون من
غير حكومة ، فقلنا بأنفسنا بين برائن القوضى متعمدين ، ولما أن
قرر أن نكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية ، (٢) .

والإسلام كوحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجي واقعي.
أومادي ، يتضمن — في نظر « إقبال » — مبدأين أساسيين في معاونة
الفرد والمجتمع على مسابقة التغير الحادث في العالم الواقعي ، وهما :

• ختم الرسالة الإلهية

• والاجتهاد في الأحكام

ختم الرسالة المحمدية :

أما عقيدة أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ،
فتحمل معها أمرين :

(١) المصدر السابق : ص ١٧٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٩١

• انتهاء الوصاية على الإنسان في قيادته . . . وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة ، بل معناه أن وقت خوارق العادات قد انتهى أمره ، وأن على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة .

• والأمر الثاني : لإبعاد ظهور الفكرة المجوسية ، وهي فكرة الترفب لظهور أبناء « زرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، والخيولة دون ظهورها في المجتمع الإسلامي . وقد تأثرت المسيحية بهذه الفكرة ، عندما اعتقدت بـ « ظهور المسيح » .

وشأن الإيمان بهذين الأمرين : ترك الحرية للإنسان في سيطرته على الطبيعة لاومعرفته بها ، وإبعاده عن مجال التبعية لغيره ، أو دفعه إلى العمل دون انتظار مختص له . أو معين آخر يعينه

• إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه . وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو . وإن لإبطال الإسلام للرهبنة ، ووراثة الملك ، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية . كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة ، (١) .

• وفي هذا المقام يخفق « اشبنجلى » - كما يقول « إقبال » - في تقدير ما لفكرة ختم النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . . . هذا إلى أنه مما

(١) المصدر السابق : ص ١٤٤

لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية (تبدو) في نزعة الترقب الدائم ، والتطلع الدائب لظهور أبناء « ذرادشت » الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ، أو المعزى الذى قال به الأنجيل الرابع (١) . . . ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظريته إلى التاريخ ، فأفاض قده ، وقضى - فيما اعتقد - قضاء نهائياً ، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص في الإسلام ، وهى فكرة شبيهة ، فى آثارها السيكلوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت فى الإسلام ، تحت تأثير الفكر المجوسى ، (٢) .

المعبراه :

« والمبدأ الثانى فى معاونة المسلم - من إسلامه ، لا من مصدر أجنبي عنه - ليتابع تطور العالم وتغييره ، هو مبدأ الاجتهاد . وفى حديث « إقبال » عن الاجتهاد يوضح إمكان وقوعه الآن ، أكثر من التدليل على وجود أو غايته ، فذلك أمر بديهي :

« ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد ، لا بد أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحي الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا ، لم يستكملوا الأهلية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن للرجح أن مثل هذه

(١) إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٦ - ١٦٧ ، والفكرة التى ظهرت فى الإسلام تحت تأثير المجوسية ، ويشير إليها ابن خلدون ، فكرة « المهدي » المنتظر .

الدراسة إذا حدثت، تسمى معظم الناس وشيخ خلاقات مذهبية . على أننى سأغامر
بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التى نبهجها الآن :

• فأولاً : ينبغى أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية
تقريباً ، لم يكن قد دُوِّن من شرائع الإسلام سوى القرآن
• ثانياً : بما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن
الرابع الهجرى ، ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه
والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار
ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة
نامية . وكان لابد هؤلاء الأصوليين - مع امتداد الفتح ، وما نشأ
عنه من اتساع نظرة الإسلام - من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر
وحاجة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة وعادات الشعوب الجديدة
التي دخلت فى حظيرة الإسلام . والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى
على اختلافها ، فى ضوء للتاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين ،
يكشف عن أن المشرعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط
فى تأويلهم إلى طريقة الاستقراء .

• ثالثاً : عند ما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ،
وما نأر حولها من خلاف ، فإن ذلك الجود المزعوم عن مذهبنا المعترف
بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد ، (١) .
والآن

إذا كانت عقيدة ختم الرسالة حافزة للإنسان المعتقد بها
على عدم الانتظار ، والترقب ، والبده بعمل الإنسان كإنسان -

(١) المصدر السابق : ص ١٢٩

وهو العمل الفكري - فإن مبدأ الاجتهاد يدفع الإنسان للتفكير ، خاصة في مجال التعاليم الدينية ، وإخضاع أحداث الحياة المتجددة ، المستمرة في التجدد ، وتكييفها بكيفية إسلامية .

٣ — محمد إقبال . . . فيما أرى :

لم تكن أنا حرية التصرف ، عند عرض آراء د إقبال ، فيما وضعه في دائرة ماسماه : ب د تجديد الفكر الديني في الإسلام ، في التعليق على هذه الآراء ، سوى شرح ما غمض منها ، والربط بين بعضها بعضاً ، وتمايز الفكر الرئيسية منها . وقد وجدنا هذه الفكر الرئيسية تكاد تنحصر في :

- تقدير العالم الطبيعي
- والاعتداد بالفرد الإنساني
- وتأکید عنصر الروحانية في حياة الإنسان .

(١) قد يقال : إن د إقبال ، قرأ لـ د أوجست كومت ، وتأثر بمذهبه الوضحي ، ففنى بالعالم الواقعي ، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى التجربة ، الحسية والتجربة في خصائصها العامة ، وعلى أنه يحض المسلم عن التماس السيطرة وتمنير الطبيعة من طريق التجربة ، فهو تجريبي واقعي .

وقد يقال : إنه قرأ لـ د هيغل ، وتأثر برأيه في : د أنا ، ، وقرأ لـ د نيتشه ، ومال إلى مذهبه في : د السوبرمان ، ، وهو

رمز القوة والاعتداد بها ، فتأدى بالفردية وقوم الإنسان كفرد وجملة وحدة الحياة الإنسانية وأصل الجماعة وغالقتها .

ثم قرأ لـ د فيشته ، ما يراه في : التاريخ البشرى ، من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة ، وبالأخص المادى منها ، فقال بما يقول به د فيشته في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ .

وقد يقال : إنه صوفي ، ينزع إلى وحدة الوجود ، ، ويفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس ، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا والقرب منها ، فقال هنا بعدم د التغير ، المطلق ، أو عدم د الانفصالية ، الواضحة في الوجود . فليس الله (غيراً) لما عدها على الإطلاق ، وليس الإنسان (غيراً) لعالمه الخارجى على الإطلاق ، وليست الروحية - في الحقيقة الإسلامية - (غيراً) لمظهرها الدنيوى على الإطلاق . وبالتالي ليس الإيمان مغايراً للإسلام .

قد يقال هذا كله ، أو بعضه . . .

والذى لا شك فيه أن د إقبال ، درس الفكر الغربى دراسة واسعة . وهضمه ، وفاد من منهجه ، وتعبيراته ، ومصطلحاته

والذى لا شك فيه أيضاً أن د إقبال ، كان صوفياً ، وكان يقدر الرياضة الصوفية . . . ليس فقط لصفاء النفس والروح ، وإنما أيضاً للوصول إلى المعرفة و السكية ،

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره د إقبال ، هنا ، هو ترديد للفكر الغربى . . . أو أثر للصوفية . . . أو مزاجية بين الفكر الغربى والصوفية في الإسلام معاً .

إن د إقبال ، بالأحرى ، رأى ضعفا في المسلمين كأفراد وكمجاعة ، ورأى ركوداً في أفهام المسلمين للإسلام ، ورأى عزوفاً من المسلمين — وبالأخص في الهند — عن حياة الواقع والحس . . . رأى إنساناً سلبياً في كل جانب ، ورأى مع ذلك في إسلامه ديناً إيجابياً في كل جانب . . . رأى من جانب إنساناً لا يصلح لهذه الحياة ، ورأى من جانب آخر ديناً هو لهذه الحياة ، والحياة الأخرى معا .

فإن دافع د إقبال ، هذا الإنسان السلبى الضعيف للعمل في الحياة ، فليدفعه بقوة ، وليجعل الدافع له : قوته الذاتية . . . قوته الفردية التى يستمدّها من ذاته هو ، فهى قوة بنائية ، قوة خالقة دافعة . . . لا يُضعِف هذه القوة الذاتية فيه أثر من آثار المجاعة ، إذ هو نفسه منقش. المجاعة .

وعندئذ يبدو د إقبال ، في جانب الفرد ، أو في جانب الذاتية الفردية ، أنه تأثر بـ د هيجل ، في فكرته التى تقوم على د أنا ، وبـ د نيتشه ، في فكرته التى تقوم على تمجيد القوة — وقوة الفرد وحدها ، وبـ د فيشته ، في فكرته في استناد المجاعة إلى الفرد وعمله .

• ولكن د إقبال ، في ذلك كله لم يكن إلا مسلماً أولاً . . .

• ومفكراً غريباً في الصياغة والمنهج ثانياً .

لأن الذاتية الفردية في الإسلام لها قيمتها ولها استقلالها ، لم تذهب في علاقة ما ، ولا تعنى مجالاً فيما سواها . فلا الأسرة ، ولا المجاعة ، ولا النولة ، بطاغية — في نظر الإسلام — على هذه الذاتية ولا على استقلالها . بل إن علاقة ذات بأخرى في نظر الإسلام ، هى تنظيم للصلة بينهما ، وليست لمحو الفوارق والخصائص والحقوق الفردية التى لكل واحد منهما . ولا يمحى قيام الأسر ملكية

الذات الفردية ، ولا حقها في التعبير عن الرأي ، وحقها في الاعتقاد .
ولا يجوز قيام الدولة حتى نقد الفرد للدولة وحق مخالفتها ، إن كانت هناك
الملاسات التي حددها الإسلام لنقد الجماعة ومخالفتها .

إن الجماعة في الإسلام ، هي في واقع أمرها وحدات ذات صلة بعضها ببعض ،
وقوة الجماعة في قوة وحداتها وأفرادها ، «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف»
إن القرآن إن تحدث عن الجماعة ، تحدث عن المؤمنين كأفراد
تربطهم رابطة الإيمان بالإسلام . . . فد أنا ، الذي يبدو عند إقبال ، هو
في الإسلام أولا ، و « قوة ، الفرد وقوة ذاتيته التي يؤكددها إقبال ،
هي قوة المؤمن في الإسلام أولا ، وتكوين الفرد للجماعة والتاريخ معا ،
هو نظرة الإسلام إلى الفرد أولا . . .

ثم صحبت كل هذه الآراء الإسلامية الصياغة الفلسفية الغربية .

(ب) وإن تحدث إقبال ، عن عالم الطبيعة ، وخفف من
« شرهته ، و « نجسه » ، أو حاول أن يرفع منه الشر والنجس ،
ويجعله مجالا طاهرا للحركة والسير . . . ويطلب إلى المسلم ، أن يسيطر عليه
في كشفه وإلوقوف عليه والإفادة منه - فإنه يفعل ذلك ليقضي على تهب
هذا المسلم وخوفه من الحياة ؛ ليزيل من نفسه صورة « الفراع » التي تركتها
الصوفية الإشرافية أو العجمية في الفكر الإسلامي - كما يقول إقبال ، .

إنه لا يطلب من المسلم أن يقتحم الطبيعة في كشفها ويسيطر
عليها ويفيد منها إلا بدافع من الإسهام ، لا بدافع من فلسفة «كومت» . . .
إنه إذ يصور الطبيعة الإنسان المسلم على أنها « تجلي الله » ؛ أي
على أنها ليست مادة ميتة ، بل هي تتابع من أحداث الخلق - يستوحى
في هذا التصوير كتاب الإسلام قبل كل شيء . إنه لا يطالب من المسلم

عن طريق « التجربة » ، أن يقر ويسكن في جزئيات الطبيعة لأنه يطلب منه عن طريق التجربة أيضاً ، أن يصعد إلى « الذات الكلية » . وبذلك يربط بين أصل الوجود من جانب ومظهره من جانب آخر ، أو يربط بين الحقيقة الكلية وتجليها لأنه في ذلك يتبع كتاب الإسلام إذ يقول : [وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين] .

فالقرآن إذ ينهى الإنسان عن قصد الفساد في الأرض ، يعتبر الطبيعة ليست فساداً في ذاتها . . .

وإذ ينصحه بالمشاركة في الدنيا وأخذ حظه منها يعتبرها مجالاً لنشاطه وحيويته . . .

وإذ يذكره في الوقت نفسه بالدار الآخرة ، وبأن هذا التوجيه جميعه من الله جل شأنه ؛ فذلك لكي يكون على علم بحقيقة الوجود كله ، حتى لا تقلق نفسه من أجل المال وحده ، وتكافح في سبيله خاصة .

(ح) وإن لجأ « إقبال » إلى « وحدة » الوجود ، فلا يلجأ إلى فكرة « اتحاد » الوجود القائمة على « فناء » وذهاب الفردية والذاتية للإنسان في « الحقيقة الكلية »

يلجأ لوحدة الوجود ليدفع فقط المسلم السلبي المعاصر إلى أن يمارس نشاطه في الحياة في قوة واطمئنان ، إذ أن وحدة الوجود في نظره هي « عدم المغايرة » التامة بين الله والعالم الطبيعي . وبذلك يرفع في تصور المسلم [ثنائية] الاعتبار في الوجود ، التي ترتبت عليها نظرة الكراهية والتوجس إلى عالم الواقع والطبيعة ؛ أي إلى عالم الدنيا . . .

لقد أراد « إقبال » بوحدة الوجود المزاوجة بين الروحية والواقعية ،

وأراد بها في عالم الإنسان المزاجية بين الدين والدولة . فالفصل — في نظره — بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بعينه بين الدين والدولة في عالم الإنسان ، والفصل هنا وهناك بعيد عن الإسلام ، لأن الحقيقة في الإسلام واحدة . . . إن نظرت إلى أصلها كانت الله أو الروحانية ، وإن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادى الواقعى ، وتحقيق الروحانية هو تحقيق العالم ووقوعه . وكذلك تعاليم الإسلام ، هى روحانية ودين طالما لم تخرج إلى نطاق التنفيذ العملى في الحياة ، وهى دولة وحكومة في تنفيذها فالدولة في الإسلام هى الصورة التنفيذية للروحانية الدينية فيه .

واقبال أراد بتجديد التفكير الدينى في الإسلام أن يعيد التوازن ، الذى هو رسالة الإسلام

كانت هناك — فيما صرّح به الإسلام — نفرة من الحياة الطبيعية والعمل فيها . وكان بجانب النفرة تواكل وتراخ من الإنسان ، فعلى الإنسان المسلم الآن أن يعتبر الحياة متنفس نشاطه ، وعلى الإنسان المسلم الآن أن يعمل فيها . وسعاده في اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعاً لذلك . . . ولكن لا على أن ينتقل عما هو فيه ليقر فيما يطلب إليه وجده ، فلا يتحرك بمعرفة وراء حدود الطبيعة التى يمارس الآن نشاطه فيها ، بل يجب عليه كما يعرف هذه الطبيعة ، أن يعرف أصلها الذى خرجت عنه ، وهو الله أو الذات الكلية .

نعم ، يرمز على تفكير «اقبال» :

• أنه في محاولته شرح استمرار العالم ، أو شرح خلوده وبقائه ، يرتفع في هذا الشرح عن المستوى الدينى الذى يصوره الإسلام نفسه ،

وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى . . .

فإذا جعل « البعث » فترة « مجرد البضائع » ، وربط « الدار الآخرة » بـ « الدار الدنيا » ، في حياة الإنسان على أن « الآخرة » مرحلة استئناف لنشاط الإنسان في « الدنيا » — فإنه يثير تساؤلا عن : « التكليف » من قبل الشرع ومدته ؛ أهو في الدنيا والآخرة معا ؟ ؟ ؟

وتفسير الخلود في النار عندئذ في قوله تعالى : [خالدين فيها] بأنه حقبة وفترة ما ، يعطى بعدها الإنسان فرصة أخرى « للبقاء » ، أى للعمل الذي يدعو لبقاء الإنسان وخلوده — يرشح أن الإنسان في نظر « إقبال » مكلف في الدارين معا ، وأن تكليفه من قبل الشرع مستمر هنا وهناك . . . وبهذا تكون « الدنيا » و « الآخرة » سواء في طبيعتهما ، وفي الهدف منهما .

ولكن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان ، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار وسكون ، أى دار ينقطع فيها الامتحان والاختبار . يقول الله تعالى : [ما كان الله ليجزى المؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب] ، ويقول : [إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار . فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين] . . . فالدنيا وحدها هي دار « الفرصة » للعمل ، ويموت الإنسان تذهب منه هذه الفرصة ، كما يوحى ظاهر هذا النص . وهذا الظاهر هو الذي يلائم المستوى الدينى ، أو هو الذي يلائم طبيعة الدين كرسالة سماوية ، جاءت

محددة وقت العمل للإنسان ، ومحددة أيضاً اختيار اتجاه الإنسان في الحياة .

● كما يلاحظ على د إقبال ، أنه يقف في تفسيره لبعض آيات القرآن ، عند الحد العامي لمدلول اللفظ . . . على نحو ما يرى هو في قوله تعالى : [ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم قليلاً] ، فهو يفسر د الروح ، هنا بالنفس الإنسانية ، وبأن وظيفتها التدبير ، أخذاً من قوله تعالى : [من أمر ربي]^(١) . . . مع أن المقصود بالروح كتاب الهداية وهو القرآن . إذ القرآن كان موضوع الحديث قبل هذه ، على نحو ما يقول الله جل شأنه : [ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً] ، كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضاً كما تذكر هذه الآية : [قل إن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتيوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتيون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً . ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفوراً] . . .

وكما يستدل على د أصل د الاجتهاد ، الفقهي من قوله تعالى : [والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا]^(٢) ، مع أن هذه الآية في سورة العنكبوت ، وهي سورة مكية إلا الآية الحادية عشرة منها ، وهي تشير إلى د الجهاد ، في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه ، وفرق واسع بين الاجتهاد والجهاد . . . أما الأصل القرآني للاجتهاد في نظر الفقهاء فهو قوله تعالى : [ولو رددنا إلى الرسول وإلى أولي

(١) المصدر السابق : ص ١١٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٠

الامر منهم لعلهم الذين يستنبطونه منهم [(١)] .

• وقد يذهب د [إقبال] ، في تفسير بعض آيات أخرى مذهباً علياً
أوفلسفياً ، ويبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط . . .
كما يفسر قوله تعالى : [أم الكتاب] في آية : [يحو الله ما يشاء ويثبت ،
وعنده أم الكتاب] بـ د الزمان الإلهي ، وهو يشرحه على هذا النحو التالي :

د وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلم المفارقات ، فإننا نبلغ الزمان
الإلهي ، وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم
هو لا يقبل التجزؤ ، والتوالي ، والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول
له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع المراتب ، وأذنه تسمع جميع
المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم . وقبلية الذات
الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان ؛ بل الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية
الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي
هو الذي يصفه القرآن بأنه : [أم الكتاب] ، (٢) .

وكما يفسر قوله الله تعالى : د [ونحن أقرب إليه من حبل الوريد] . . .
بقرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان إذ يقول :
د على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية ، وتجلي هذه
الروحية يرتقي في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان . . .
وهذا هو السر في تصريح القرآن : أن الله ، أو الذات القصوى ، أقرب
إلى الإنسان من حبل الوريد ، (٣)

(١) المصدر السابق : ص ١٧٠

(٢) المصدر السابق : ص ٨٩

(٣) المصدر السابق : ص ٨٥

كما قد يندفع في هذا التفسير إلى رأى لا يرضى هو عنه بعد ذلك ، فيقول : « والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد ، حاضرة فى الطبيعة حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها : [الأولى ، والآخر ، والظاهر والباطن]^(١) ، فتفسيره : الأولى والآخر ، والظاهر والباطن ، على هذا النحو ، يحتلظ على الأقل بفكرة « الحلول » التى تعرف للصوفية الإشرافية أو العجمية ، والتى استبعدتها « إقبال » نفسه ، عند شرحه لـ « وحدة الوجود » ، كما رأينا فيما سبق .

ولعل « إقبال » بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن ، يحاول فقط أن يوضح حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة ، كما يعبر عن ذلك بقوله : « القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات ، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورفيها ، وفيه أصول فلسفة يقينية . ولو أن مسلماً متفلسفاً بين المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب الحديثة ، ما صح اتهامه بأنه يقدم شراباً جديداً فى زجاجة قديمة — كما يقول « مستر دكسن » : « أنا لا أعرض أفكاراً جديدة فى ثياب قديمة ؛ ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة »^(٢) وهو رأيه الذى اعتقد أنه غن طريقه - يستطيع أن يبقى المسلم فى دائرة إسلامية ، ويسهم فى الحياة الواقعية ، لا بتوجيه مدرسة فكرية غريبة بل بتوجيه الإسلام وحده .

● على أن الشيء الذى يبدو فيه ضعف « إقبال » ، قوته ببعض الحركات الإسلامية الحديثة ، على أنها تمثل التجديد الفكرى

(١) المصدر السابق : ص ١٢٢

(٢) محمد إقبال : سيرته ، وفلسفته ، وشمه : ص ١٢١

في الإسلام ، وعلى أنها تمثل الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامي ، وأنها النموذج الذي يجب على بقية العالم الإسلامي أن يقتدى به . وربما لم يدرس « إقبال » نفسه هذه الحركة من مصادرها ، بل قرأ عنها من وصف المستشرقين إياها ، فصدق ما وصفوا . والمستشرقون إن وصفوا شيئاً في الإسلام أو في الحركات الإسلامية على أنه حسن فلأنه يصادف غرضاً خاصاً ، يتصل بإضعاف الإسلام والجماعة الإسلامية

يصف « إقبال » الحركة البهائية ، أو البائية : (١) بأنها من الحركات الإسلامية التي تأثرت بالحركة الوهابية ، و « ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي » فهو يراها حركة إسلامية ، وإصلاحاً ،

(٢) البائية : نسبة إلى « الباب » ، وهو علي محمد الشيرازي (ولد في الحرم سنة ١٢٣٦ هـ / ٢٦ مارس سنة ١٨٢١ م) ، وأعلن نفسه في ١١ يولية سنة ١٨٤٥ م ، باب المعرفة إلى الحق الإلهي ، ومن أجل هذا لقب بـ « الباب » .

والبهائية : نسبة إلى « بها . الله » ، وهو ميرزا حسين علي نوري بقرزون ، وهو خليفة « الباب » على حركته ، التي يعتبرها أتباعه « إصلاحاً إسلامياً » . وتعاليمه كما يلي :

- الله واحد ، و (علي) مرآته التي ينمكس عليها والتي يمكن لكل واحد أن يراه
- الله خلق الخلق بسبع صفات تسمى حروف الصديق والحق ، وهي : القدر ، القضاء ، الإدارة ، الميثقة ، الأذن ، الأجل ، الكتاب .
- السنة تنقسم إلى تسعة عشر شهراً ، وكل شهر ينقسم إلى تسعة عشر يوماً ، والسنة إلى ثلاث مائة وواحد وستين يوماً
- كل الحدود ألغيت ، عدا حدى السرفة ، والزنا
- الحرية المطلقة في التجارة والعقد
- دفع « القاتمة » مباح ، سواء على البضائع للباعة ، أو على الحسابات للمصرفية
- فريضة الصوم لمدة شهر بهائي ، أي تسعة عشر يوماً من طلوع الشمس إلى غروبها وعلى من بلغ الحادية عشرة إلى الثانية والأربعين
- ينصح بالطهارة بالماء ، ولسكنها ليست فريضة مكتوبة

دينيا^(١). مع أن البهائية مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفة ، فلا يقال مطلقاً : إنها تأثرت بحركة محمد بن عبد الوهاب ، لأنها نشأت بعدها في القرن التاسع عشر .

ويصف حركة التجديد التي قام بها بعض الأنثراك المحدثين — وفي مقدمة الدعاة لها الشاعر « ضياء كسوك آلب » ، — بأنها حركة مثالية في إصلاح الفكر الديني في الإسلام ، يصح أن تسيّر في طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة . ويقول في هذا الوصف : وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأن أعتقد أنها أمر واقع ، فلا بد لنا من أن نفعل

== ● يجوز المرأة السفر ، وأن يتحدث إليها من غير إذن من أحد . ولكن لا تزاحم ● صلاة الجماعة أبطلت ، عدا الصلاة على الميت ، ومع ذلك فالاجتماع للوعظ أمراً لا بأس به وقد تحول البهائيون من فرقة دينية إلى حزب سياسي ، ومن دعايتهم ميرزا فضل الله ، وقد اتخذت هذه الحركة مدينة « عكا » مقراً لها . وهدفها توحيد الأديان ، والخطوة الأولى : ادعاء حاجة المسلمين إلى الإصلاح . أما الخطوة الثانية فهي الحاجة إلى شريعة جديدة . وتطور أمر التعاليم البهائية ، في هذه الحركة : فأصبح تمدد الزوجات مقصوراً على اثنتين فقط وأصبحت ترى صحة جيم الأديان ، والسكتب الدينية ، وقدمو جيم أهل الملل إلى دينها دعوة واحدة لأجل توحيد كلمة البشرية . وتستدل عند دعوته كل دين بشيء مما في كتبهم ، ولا سيما التوراة والإنجيل والقرآن . وكل دين في نفسه صحيح ، وكل دين ناسخ لما قبله ، كما أصبحت تعتقد بالوهمية « البهاء » — بهاء الله — (ميرزا حسين علي نوري) على نحو ما تعتقد بعض فرق الشيعة الغلاة بحلول الجزء الإلهي في الإمام .

والباب (علي محمد الشيرازي) كتاب : « البيان » ، وهو الذي تأول فيه قول الله تعالى : [ثم إن علينا بيانه] . وقد أخرجه عبد الرحمن تاج ، كبحث للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بإريس ، تحت إشراف القس المستشرق الفرنسي (ماسينيون) . والبهائية أربع فرق :

- البائية الخلس : أتباع « الباب » علي محمد الشيرازي ، مؤسس البهائية
 - البائية الأزلية : أتباع صبيح أزل ، التي كان في قبرس
 - البائية البهائية : أتباع بهاء الله ميرزا حسين علي نوري
 - البائية الباسية : أتباع عباس أفندي ، أحد الدعاة لهذا الدين الجديد ، وكان يقيم في بيروت
- (١) تجديد الفكر الديني في الإسلام : ص ١٧٥

يوماً ما فعله الترك : فتعيد النظر في تراثنا العقلي . فإذا لم نستطيع أن
نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام ، فقد نوفق — عن طريق
التقد المحافظ السديد — في كبح جماح حركة التحلل من الدين ، التى تنشر
بسرعة في العالم الإسلامى . (١)

« وإقبال ، نفسه ، بعد ذلك ، ينقل رأى الشاعر « ضياء كوك آلب »
في خطوط الإصلاح للفكر الإسلامى ، فيما يلى :

« وللشاعر السابق — ضياء — قصيدة عنوانها : « الدين والعلم » تلقى
المقطوعة الآتية منها بصيغاً آخر من الضوء على رأى الدين العام الذى
يتكيف اليوم في العالم الإسلامى شيئاً فشيئاً ، يقول الشاعر :

من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ ؟
لا ريب في أنهم الأنبياء والقديسون

فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عقد وقاد خطاهما ، وبنوره .
وحده استنضات الأخلاق والفنون

غير أن الدين يضعف ويفقد حماسه الأولى ، ويحتفى القديسون ، وتصبح
الزطامة الروحية تراثاً إسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به
فقهاء للشريعة هو التبن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك .

أما الفلسفة فتقول : إن النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا
أتم إلى العيين ، وسأذهب أنا إلى الشمال

والدين والفلسفة كلاهما يدعى (الروح) ، وكلاهما يجنبها إلى ناحيته .
وبينا يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها ، فتلد
مولودها وهو : « العلم الواقعى » ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود

(١) المصدر السابق : ص ١٧٦

العقل ، فيقول : إن سنن الأوائل هي التاريخ ، والعقل هو مبهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ، ويرغب في بلوغ ذلك الشيء الذي لا يمكن تحديده .

ولكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هذبته الروح ؟؟ .

وإذ كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلتي النهائية . الدين هو . العلم الواقعي ، ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان ١١ ، (١)

وما ينقله إقبال عن الشاعر التركي الداعية لحركة د التجديد ، الأخيرة في تركيا ، هو ترديد لفكرة د أوجست كومت ، في الدورة الثلاثية للعرفة من أنها تمر بالدين ، ثم بالفلسفة ، ثم بالعلم التجريبي . وإقبال ، ذاته يؤكد هذا الاستنتاج بقوله : هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذي يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين ، الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة . . . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد د ضياء ، الشاعر الوطني العظيم ، الذي كان لقصائده ، التي استلهمها من فلسفة د أوجست كومت ، أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث (٢) .

أي فكر تركي حديث ؟؟

أهو ترديد الفكر المادى الإلحادى للمذهب الوضعى الغربي

لد أوجست كومت ، ؟؟

وإذا كان الشاعر التركي العظيم يعبر عن التجديد في النهضة التركية الحديثة ، وما يعبر عنه هو مذهب د أوجست كومت ، — كيف يصبح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٣ — ١٨٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٢

د لإقبال ، أن يسمى د التريديد ، و د التبعية ، تجديدأ ؟؟
وكيف يسمى مذهب الفكر الإلحادى المادى د لأوجست كومت ،
تجديدأ فى الفكر الإسلامى ؟؟

وكيف بنعت تركيا - لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربى
فى هذا - بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التى نقضت عن نفسها سيات
العقائد الجامدة ؟؟

لأنه يقول : د إن تركيا ، فى الحق ، هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى
نقضت عن نفسها سيات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكرى ،
وهى وحدها التى نادى بحقها فى الحرية العقلية ، وهى وحدها التى اتقلت
من العالم المثالى إلى العالم الواقعى ، تلك النقطة التى تستتبع كفاحاً مريراً
فى ميدان العقل والأخلاق ، (١) ١١

أى فارق بين موقف د محمد لإقبال ، الآن من الفكر الغربى المادى
الذى ساد القرن التاسع عشر ، وموقف السيد د أحمد خان ، من هذا
الفكر ، يوم نادى فى محاولاته د الإصلاحية ، بقبول هذا الفكر ،
ونصح شباب المسلمين فى الهند بفهم القرآن فى ضوءه ، وبإخضاع الحياة
الدينية لقوانين الطبيعة ، الأمر الذى دما جمال الدين الأفغانى ،
فى كتابه : الرد على المهرين ، إلى بيان بمائة السيد د أحمد خان ،
وخضوعه فى ذلك للسياسة الاستعمارية فى الهند ؟؟؟

إن د لإقبال ، تأثر بالمذهب الوضعى لـ د أوجست كومت ، من
غير شك ، ولكن لم يرض عما فيه من إلحاد ، كما يبدو فى كتابه
والذات الإلهية الكلية ، كأصل للوجود

كيف يوفق « إقبال » الآن بين هذه النزعة الإلحادية عنده ، وبين الحكم على دعوة « المساواة » التي ينادى بها الشاعر التركي « ضياء » بين الرجل والمرأة ، أى المساواة فى الزواج والطلاق والمواريث : بأنها حركة إسلامية تجديدية (١) ١٩٩٢ هل إلغاء الأحكام القاطعة فى الإسلام ، وهى أحكام الطلاق والإرث ، ثم الاستعاضة عنها بأحكام الأسرة فى القانون المدنى الغربى ، يعتبر نموذجا للحركات الإسلامية المقبلة فى البلاد الإسلامية ؟؟ .

إن « إقبال » نفسه استشعر ضعفه عندما وصف الحركة التجديدية فى تركيا بما وصفها به : فعاد إلى المطالبة بالتحفظ فى الإسلام وعدم التهور فيه ، فيقول :

«لما نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث فى الإسلام . . . ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه ، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل — قد ينهى أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا ، أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى حماسهم ، لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح ، وإذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بمهد شبيه بمهد ثورة الإصلاح « البروتستنتى » فى أوروبا ، فينبغى أن لا يضيع سدى ما تعلنناه من قيام حركة «لوتر» و«تاتاجها» . قد درس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا : أن حركة الإصلاح كانت سياسية

(١) المصدر السابق ص : ١٩٤

في جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية . ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوربية (الأولى) ، التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين ؛ بل جعلت الموقف الأوربي أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب دلي قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومرامييه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة ، (١) .

إن د قبال ، يبعد عليه في نظري — أن يكون متناقضاً ؛ إذ يعد الحركة التجديدية في تركيا التي قادها الشاعر ضياء كوك آلب ، نموذجاً للحركات الإسلامية الحديثة مرة ، ثم يطلب الحيلة والتحفظ في التجديد وفي قبول الفكر الحر (المادي) مرة أخرى إنه يأخذ من جديد على هذا الشاعر العظيم (كما وصفه من قبل) أخطاءه في فهم الإسلام كنظام للجمتمع ، وبالأخص ما يتعلق بأمره الأسرة ، فيقول : د أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي (ضياء كوك آلب) فإنني أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث ، كما جاءت في القرآن . فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني ، والبرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها ، فيكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح

(١) المصدر السابق : ص ١٨٧ — ١٨٨ .

الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث (١) يقوم على فهم خاطئ . وينبغي أن لا يستنتج من اختلاف الأنصبة الشرعية ، أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة . فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول . [ولهن مثل الذى عليهن] .

د والحقيقة هى : أن المبادئ التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى الذى يصفه د فون كرىمر ، : بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من حناية . فالملتجع العصرى ، بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات ، يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم نتكشف لنا بعد ، مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ ، (٢) .

يبعد على «إقبال» إذن أن يكون متناقضاً فى رأى . . . وهو رجل مؤمن إيماناً عميقاً بالرياضة الصوفية السليمة ، ومؤمن بإسلامه إيماناً

(١) يرى الشاعر : «أن نشئة الأسرة يجب أن تحمى على أساس العدالة ... ، ولهذا لابد من مساواة المرأة والرجل فى ثلاثة أمور : فى الزواج ، والطلاق ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث ، وربها فى عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد ... لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة فى أيدي مذاهب الفقهاء ولا أدرى لماذا تخلينا عن نصرة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تتور ، وتتخذ من لبرتها سلاحاً فانسكا تزرع به حقوقها من أيدينا ؟ » ، كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام : ص ١٨٦)

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٥ - ١٩٦

حقاً وبصلاحيته للتوجيه في الحياة المتجددة ، ومؤمن في الوقت نفسه
بعدم التخلي عن الحياة الواقعية

إن السبب في تمجيد إقبال ، للحركة التجديدية في تركيا ، اتباعه
للسنسكريتين في ذلك ... هو تقليد لهم في الرأي ، وليس نتيجة مباشرة
لدراسته هذه الحركة . وإن أى مفكر يقدر قيمة الفكر ، لا يصف
هذه الحركة التركية إلا بأنها تقليد في غير وعى للغربيين . وأنا
أقصد د في غير وعى ، لأن الباعث عليها الرغبة في أن تكون تركيا
من «أوروبا» ، لا من آسيا ، وأن يكون للأتراك طابع الغربيين ،
لا طابع الشرقيين ، فيما هو مدوح أو مذموم ، كما طلب لمصر يوماً ما
صاحب « مستقبل الثقافة في مصر » . فهم حركة اندفاعية ، لا حركة
متشدة تتخير وتقدر في تخيرها الاحتفاظ بشخصية « الأمة » أو الجماعة .

اليابان جددت حقاً ، لأن حركتها التجديدية قامت على التخير ،
دون «الاندفاع» ، اليابان ظلت شرقية ، ومع ذلك تفوقت على
الغرب في مجال الصناعة ، وفي المجتمع وتماسكه قبل ذلك ، كجتمعه له
شخصية بارزة .

أما تركيا فليس لحركتها طابع معروف حتى اليوم ، فلا هي
بالشرقية ولا هي بالغربية يجعلها الغرب «غربية» في اللحظة التي
يريد أن يعرضها على الإيمان في البعد عن الإسلام والجماعات
الإسلامية وفي مقدمة هذه الجماعات الشعوب العربية لأنه نزل
بلغتها القرآن ، ويجعلها «شرقية» يوم يتحدث عن حضارتها المعاصرة
بأنها حضارة مستعارة من الغرب ليس لها فيها إلا التقليد الأعمى !!

من السهل عن الفرد ، وكذا عن الجماعة ، أن يهدم ويلغى ، ولكن ليس من السهل أن يبنى . . . وأشدّ عسراً أن يكون أصيلاً في البناء ! إن تركيا الحديثة ، مظهر تجديدها إلغاء الدين ، وقطعان شخصيتها ، وتبعية مطلقاً في السياسة ، والتوجيه ، والاقتصاد ، للغرب الصليبي !

ولأن « إقبال » يمجّد نهضة تركيا الحديثة من جانب ، ويشجع الرابضة الصوفية من جانب آخر : يمتدحه المستشرقون في حديثهم عن تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة ، ويذكرون له من حسناته فقط هذين الأمرين بينما يعيبون عليه في الوقت نفسه ، رأيه في أن الإسلام دين ودولة معاً ، وفي أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لها اعتباران فقط . ويعيبون عليه أكثر من ذلك تشجيعه قيام دولة إسلامية على أساس إسلامي ، مع عنايته تمام العناية بنفي الطابع الثيوقراطي عن الدولة التي تقوم على هذا الأساس الإسلامي .

● وحسن ظنه بالمستشرقين جعل فيه نقطة ضعف أخرى ، وهي ثقته فيما يكتبون ، وتقبله له دون امتحان لما يكتبونه . فهو مثلاً يستحسن ما كتبه « هورتن » Horten - الذي كان يوماً ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون - عن الإسلام ، في مجال الفقه ، أو مجال الفلسفة والكلام . و « هورتن » ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة ، أو فهم ، ودقة في الفهم ، فضلاً عن أن يكون له طابع الباحث العلمي . وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني .

كما أن حسن ظنه بالمستشرقين قد يجعله يوافق على حل لمشكلة ، قام

على أساس عقيدة مسيحية ، تتنافى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية في القرآن ، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية . . . فيذكر مثلاً مشكلة « الشر » في العالم ، ثم يطلب حلها في رأى بعض هؤلاء ويوافق عليه ، ويقول في ذلك :

« وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل إرادة خيرة ، فإن معضلة تجديدة تعترض سيلنا ، تلك هي : أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث ، يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل العالم كله . ولا شك أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ، ولكن ظاهرة الآلم تكاد تكون عامة . وإن كان من الحق أيضاً ، أن البشر في مقدورهم احتمال الآلم ، وقد احتملوا المرير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا ، فإن حقيقى الشر الأخلاقى ، والشر المادى ، تبرزان في الوجود الطبيعى . وليست نسبة الشر ، ووجود قوى تعمل على تبديله ، بمصدر عزاء لنا ؛ لأنه على الرغم من كل هذه « النسبية » وهذا « التبديل » ، فإن فيه ناحية إيجابية وهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير ، وبين شيوع الشر في خلقه ؟ ؟

« هذه المعضلة هي في الواقع مشكلة الألوهية : . . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى ، بما كتبه « نومان ، Naumann في كتابه : « رسائل في الدين » ، إذ قال : إن لنا معرفة بالكون ترىنا إله قوة وقدرة ، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة « النجاة والخلاص » ، إذ تقرر : أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأسى بإله العالم يؤايد

خلق الكفاح في سبيل الوجود ، وعبادة أبي : « يسوع المسيح ،
تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهي ليسا إلهين ، بل هما إله واحد ،
تشابك ذراعاهما بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول :
وآين ؟ وكيف يحدث ذلك ؟؟ »

إن « إقبال » في تجديد الفكر الديني في الإسلام ، كان جامعيا في محاولته . ..
في عمله الفكري للخاصة ، واعتبار هذا العمل لجيل معين ، وهو جيل
التفكير الوضعي ، أو التفكير المادي الإلحادي . وهو لهذا يعتبر عملا
فكريا مضادا لحركة « التجديد » في الفكر الإسلامي في مصر ، التي
يتزعمها بعض التابعين للفكر الاستشراقي ، أو بعض المرددون للفكر
الآخر المادي الإلحادي ، الممثل في وضعية « كومت » ، وماركسية
« ماركس » .

و « إقبال » بهذا ، يعتبر المصلح الفكري في الإسلام في الوقت
الحاضر ، ويتميز بذلك عن الشيخ عبده في اتجاهه الإصلاحى . ولكن
لأن محاولة « إقبال » الفكرية هي محاولة للخاصة ، فهي في حاجة إلى حركة
الشيخ عبده ، كي تكون حركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية
في كل طبقاتها .

والمصر الحاضر يتطلب ، بالإضافة إلى هاتين الحركتين ، حركة

أخرى فكرية تقوم على بيان د التوازن ، في رسالة الإسلام ،
للفرد والجماعة على السواء .

إن لكل من حركتي د محمد عبده ، ود إقبال ، اعتبارها في مواجهة
ما سيطر عل وقتها من فكر وتوجيه أجنبي

- كان الاستعمار فكانت حركة الشيخ عبده بعد جمال الدين الأفغاني
- وكانت د الوضعية ، و الماركسية ، فكانت حركة د إقبال ،

الإسلام غدا

مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية :

رأينا الآن ، أن الإسلام منذ الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية فى آسيا وأفريقيا ، من منتصف القرن التاسع عشر حتى اللحظة القائمة ، يواجه صليبية هذا الاستعمار جنباً إلى جنب مع مواجهة سلطانه السياسى والاقتصادى . . . وهذه الصليبية ليست المسيحية السمحة ، وإنما هى روح الانتقام ، من الإسلام ؛ تلك الروح التى بعثت فيما مضى على الحروب الدامية فى القرون الميلادية الثلاثة : الحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، محاولة الاستيلاء على بيت المقدس . وبقيت منذ هزيمتها الكبرى على يد الناصر صلاح الدين ، مصاحبة لعقلية الغرب فى عرضه الإسلام ، وفى تصرفاته مع المسلمين على السواء . وتزل فيه باقية صجبة هذه العقلية حتى اليوم .

وبعد انتشار الفكر المادى الإلحادى الغربى فى بلاد الشرق الإسلامى منذ أعقاب الحرب العالمية الأولى ، واجه الإسلام — بالإضافة إلى واجهته الصليبية السابقة — حملة هذا الفكر ومذاهبه . ولم يزل يواجهه فى وقتنا الحاضر ، وبالأخص الماركسية ، الإلحادية .

ورأينا أيضاً ، أن هذه المواجهة كانت على حساب الإسلام مرة ، وفى جانبه مرة أخرى . . .

أما فى المرة التى كانت على مسابه :

فكانت إصابته من هذه المواجهة إصابة ضيقة

حلت العصبيات الشعورية محل الرباط الإسلامى العام ، وبرزت الحدود والفواصل وخلقّت ختماً فى الوطن الإسلامى ، دون أن تعتمد اعتماداً دقيقاً على المكان الجغرافى أو خصائص الجنس ، وإنما تعتمد اعتماداً أولاً بالذات

على الحدود ، المفترضة ، التي وضعها المستعمر وقواها ، حتى يحول
بذلك دون الترابط النفسى بين الشعوب الإسلامية فى الآمال والكفاح ،
قبل أن يحول دون الاختلاط السكانى أو الزمانى .

كما تأثرت عقليات بعض الكتاب من الأدباء ، والساسة ، فى الشرق
الإسلامى بتفكير الغرب المادى وبحضارته الصناعية ، وحملت هذه العقليات
لواء الدعوة إليه . ونجحت هذه الدعوة فى تركيا ، بالحركة الانقلاية التى
قادها د كمال اتاتورك ، بعد الحرب العالمية الأولى . ولكن ماكان لها أن
تنجح هذا النجاح الظاهر ، وتسير حتى الآن ، دون عون سياسى وثقافى
من الخارج ، ١١ وقد تبادل النظام الشيوعى هذا العون مع تركيا أولاً ،
ثم حل محله فى المعاونة النظام الديمقراطى الغربى الذى تنزعه أمريكا
فى الوقت الحاضر . لجزء واضح من نشاط السياسة الأمريكية — على
الأقل النشاط الجامعى ، ونشاط المؤسسات الاجتماعية — فى خدمة
استقرار ، الانقلاب ، أو التجديد التركى ، داخل تركيا ، وفى خدمة
الدعاية له خارج ديارها ، بين الشعوب الإسلامية الأخرى . وهناك مجال
لا يستهان بها من المؤسسات الأمريكية الرأسمالية ، تزداد من عام إلى
عام ، تحت عنوان : الخدمات الإنسانية ، لهذا الغرض ، ينفق
جزء منها على الدراسات الإسلامية الموجهة فى أقسام ملحقة بالجامعات
الأمريكية المشهورة ، بينما الجزء الآخر ينفق على مؤسسات الطباعة والنشر ،
ومكاتب الخبرة أو البحوث الموزعة توزيعاً منظماً فى عواصم بلدان
الشرق الأوسط ، التى تعنى أو تتصل بالدراسات الإسلامية أو بدارسات
الشرق الأوسط .

وبضاف إلى حساب خسائر الإسلام فى مواجهته للصليبية

والماركسية ، الفراغ ، الذى خلفه ركود الفكر الإسلامى فى نفوس المعاصرين من المسلمين ، والذى ميسراً فرصة لقبولهم تحريف الصليبية للإسلام باسم دراسات الاستشراق ، ثم بقبولهم الحاد الماركسية باسم العلم (Science) . . . وهذا الفراغ فى نظرى أشد خطراً على الإسلام ، من الهجوم المباشر الصليبي أو الماركسي عليه .

أما ما أفاده الإسلام من مواجهة الصليبية والماركسية :

أو من الاحتكاك بهما ، فهو :

● إيقاظ الوعى الإسلامى الذى صاحب الحركات التحريرية التى قامت بها الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الغربى ، وذلك بفضل جمال الدين الأفغانى الذى تزعم إيقاظ هذا الوعى ، والذى ركز نشاطه فى رحلاته إلى مصر ، والهند ، وتركيا ، وأفغانستان ، وبقية البلاد الإسلامية ، لإثارة المسلمين بدافع من دينهم ، لمقاومة المستعمر وعدم التعاون معه من جانب ، وتأكيدهم أرواح الأخوة بينهم بطرح الفوارق المذهبية ، وعلى الأخص ما بين السنة والشيعة ، والاحتفاظ بوحدتهم فى دفع الخطر الصليبي عنهم ، من جانب آخر . وجمال الدين الأفغانى - يعتبر من غير شك - الزعيم الشرقى المسلم لجميع الحركات الثورية ضد الاستعمار الغربى فى الشرق الإسلامى . ولم يكن لجمال الدين بقية من نشاط ، فوق ما بذل وعانى فيما بذل منه ، يصرفها فيما وراء إيقاظ الوعى الإسلامى فى مجالسه الخاصة والعامة .

● المحاولات الفكرية الإسلامية التى قام بها محمد عبده قبيل آخر القرن التاسع عشر ، ثم قام بها إقبال ، فى النصف الأول من القرن العشرين . . . وما قام به محمد عبده أثمر سلسلة من المفكرين المستنيرين فى فهم الإسلام ، بمصر وشمال أفريقيا ، وسوريا ولبنان ، كان لهم

نشاط منهجي ، وآخر موضوعي في الفكر الإسلامي ، وإن لم يصل إلى درجة أن يكون مدارس مستقلة في الإصلاح الإسلامي . ولكنه رغم ذلك ، كان له أثره حتى اليوم في الكتابات الإسلامية المقسمة بطابع الفهم السليم لمبادئ الإسلام ، وظروف المجتمع الحديث . وما قام به « لإقبال » بعده أثمر تأسيس دولة الباكستان ، ووضع دستور إسلامي لها على أساس من القرآن .

الاسلام فوق الزمان والمكان :

نعم ، الاسلام من حيث هو مبادئ ، لا يتوقف اعتباره على مكان معين ، ولا على جيل من البشر . . .

وكما ذكر « لإقبال » : الإسلام بما اشتمل عليه من مبدأ « الحركة » يعيش مع الإنسان المتحرك ، وفي العالم المتغير المتطور .

فهو لا يؤزم بالصليبية ولا بالماركسية ، إذ طالما كانت له طبيعة الوجود الخالد ، ولا يضار بالهجوم عليه من هنا أو هناك ، لأنه عندئذ لا يقبل الفناء . .

تخلو الإسلام في رسالته ، ورسالته « التوازن » : التوازن في قيادة الفرد لنفسه ، والتوازن في علاقة أفراد الأسرة الواحدة بعضهم ببعض ، والتوازن في علاقة الأفراد جميعاً ، ما بين جار قريب وبعيد ، وما بين حاكم ومحكومين .

ولكن الذي يجوز أن يؤزم - ولا أدري إذا كان يمكن أن يصرع في أسر أيضاً - هو المسلم والمسلم هو إذن ، موضوع الهجوم في حملات الصليبيين والماركسيين . والآثار السلبية لهذا الهجوم تنال منه ، إن قدر لها أن تصيب ، أكثر مما تنال من الإسلام .

والسؤال الذي يجب أن يلقى الآن ، هو : إذا كانت حملات الغرب

الاستعماري - سواء من الجانب الصليبي أو الجانب الماركسي - تجد فراغا ، عند المسلمين حال دون ملئه حتى الآن ركود الفكر الإسلامي ، وعدم قيامه بالدور الإيجابي في حياتهم المعاصرة ، فما هي النسبة التي يملأها الإصلاح الديني ، الحديث عن هذا الفراغ ؟ . . . إن مستقبل الإسلام في الجماعة الإسلامية يتحدد بناء على جواب هذا السؤال . وهذا الجواب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع « الثقافة » الذي يتوقف به المسلم في الشرق الإسلامي .

والثقافة في هذا الشرق الإسلامي ، لم تسير الحركات التحريرية التي قامت فيه أول الأمر لمنازلة المستعمر ، ولا ما صاحبها من وعي إسلامي عام . وتخلفت الثقافة عن هذه الحركات ، ولم تكن بتوضيح الوعي الإسلامي الذي صاحبها . ولذا بقي هذا الوعي « شعاراً » و « نسبة » فقط ؛ يحمله المسلم كعنوان له ، ولا يدرك من إسلامه إلا أنه : ينسب إلى الجماعة الإسلامية فحسب .

وتتج عن هذا التخلف : تلك « الانفصالية » التي أرادها المستعمر الغربي منذ أن وضع قدمه في بلاد المسلمين . وهي الانفصالية في توجيه المسلم ، وبعبارة أخرى هي « دفع » الإسلام عن أن يكون ضمن موضوع ثقافة المسلم المعاصر . ونشأ عن هذه الانفصالية ، ذلك « الفراغ » عند المثقفين من المسلمين . ولم يستطع نمو الحركات التحريرية التي أخذت بعد جمال الدين الأفغاني الطابع السياسي القومي ، أن ينال من هذه الانفصالية . بل بالعكس كلما تقدمت هذه الحركات خطوة نحو « الاستقلال السياسي » كلما اتسع البعد في هذه الانفصالية ، لأن الاستعمار الغربي الصليبي كان يضع شروطاً للواقعة على الخطوات الاستقلالية في البلاد الإسلامية ، من شأنها أن تويد في عمق هذه

الانفصالية ، كشرط ، حماية الأقليات ، في معاهدة ١٩٢٥ بمصر ،
وشرط تعهد الحكومة المصرية باتباع «روح» التشريع الغربى فى معاهدة
«موترو» ، سنة ١٩٣٨ ، وأمثال هذين الشرطين فيما عقد من اتفاقيات
بين المستعمرين الغربيين ، وبين دعاة «الاستقلال» فى البلاد الإسلامية
الأخرى . وهدف هذين الشرطين واضح ، وهو عدم احتضان الإسلام
والأخذ بتعاليمه فى حياة الجماعة الإسلامية ، سواء فى توجيه المسلمين عن
طريق الثقافة المدرسية أو الجامعية ، أو ممارسة الفصل والقضاء فى
المخلافات التى تقع بينهم .

وتحولت بذلك الحركات التحريرية إلى حركات «عزل» الإسلام عن
الحياة العملية العامة للجماعات المسلمة ، بعدما أصبحت حركات «استقلالية
سياسية» ثم نَفَذَ الفكر الغربى الاستشراق الإلحادى المادى
منه ، إلى «البعد» الذى أوجدته الانفصالية السابقة . وكلما بعد الطرف
الإسلام فى هذه الانفصالية ، كلما نَفَذَ الفكر الغربى السابق ، وكلما
قرب إلى دائرة «الفراغ» المتخلف ؛ بل كلما اقتحمه وملا منه
جزءاً بعد جزء .

وفى وقت بلغت فيه الحركة الاستقلالية السياسية حـدّاً فاصلاً فى
تاريخ الاحتلال الغربى لمصر — وهو وقت معاهدة سنة ١٩٣٦ ، بما
لها من ظروفها إذ ذاك — ظن أحد الكتاب المعاصرين أن الوقت
قد آن لإعلان التخلص نهائياً من الإسلام واللغة العربية ، فنادى فى
عام ١٩٣٨ بتقليد الغربيين فى ثقافتهم وفى تفكيرهم وفى تعلم لغتهم
قديمها وحديثها حرفاً بحرف ، ما فى ذلك من خير وشر ، وممدوح
ومذموم ! ! ! أو بعبارة أخرى طلب هذا الكاتب من الحكومة وقتئذ ،

إعلان هذه (الانفصالية) بصفة قاطعة حتى لا يكون هنا كفاح بين القديم والجديد ، وحتى يشعر المصريون بالإطمئنان إذا ما مضوا ثقافياً وروحياً إلى مجموعة شعوب البحر الأبيض المتوسط ، وهى الشعوب الإيطالية ، والفرنسية ، واليونانية . وقال هذا النداء ترحيباً فى بعض الطبقات ، كما شجع كثيرين من الشبان فى كتاباتهم ضد « القديم » بناءً عن تقليد وتبعية لحسب . ولحق معنى « القديم » منذئذ معنى آخر هو التخلف أو البدائية ، كما لحق معنى « الجديد » معنى التقدم الحضارة ١١

واستمر هذا الوضع ، على عهد دعاة الاستقلال السياسى ، طوال النصف الأول من قرننا الحاضر ، إلى أن جاء التحول الأخير فى السياسة التحريرية سنة ١٩٥٢ ، وتبعته محاولة « تصفية » ماضى الاستعمار فى الثقافة والتوجيه ، وفى مقدمة بقايا هذا الماضى : تلك « الانفصالية » التى أشرنا إليها ، فى موضوع الثقافة المدرسية والجامعية . ولكن هذه التصفية — فيما اعتقد — تحتاج إلى وقت ، حتى يضعف أثرها السلبى فى التوجيه ، وتحتاج قبل الوقت إلى « تربويين » من صنف آخر ، لا يعيشون على آثار مدرسة « ديوى » (١) . وإنما يفهمون معنى (المواطن) فهماً صحيحاً ، وأنه يعيش على ماض ، بروح الحاضر ، متطلماً إلى المستقبل . وماضيه هو الذى يكيف شخصيته الخاصة ، التى يتميز بها عن معاصر معه فى وطن آخر ، والتى يقوم عليها مستقبل (وطنه) ، ذلك الوطن الذى يعيش هو فيه ، ومن أجله .

(١) هو الفيلسوف الأمريكى John Dewey (ولد سنة ١٨٥٩) ومؤلفاته الرئيسية : « تأثير داروين على الفلسفة » سنة ١٩١٠ ، و « الديمقراطية والحرية » سنة ١٩١٣ ، و « الطبيعة والتجربة » سنة ١٩٢٥ .

ولكن محاولة تصفية ماضي الاستعمار في الثقافة والتوجيه ، وقفت - حيناً - عند برامج المدارس التابعة لوزارة التربية والتعليم ، ولم تنخطأها حتى الآن إلى مؤسسة أكثر أهمية وأبلغ أثراً في الحياة العامة ، والحياة الجامعية الخاصة في مجال الدراسات الإسلامية ، وهي الأزهر - حتى صدر القانون بتنظيمه الجديد في صف عام ١٩٦١

الفراغ في الحياة التوجيهية العامة :

وبجانب انفصال موضوع الثقافة ، وعزله عزلاً تاماً عن الإسلام ، ذلك الانفصال الذي هباً للفكر الغربي الاستشراقى والمادى فرصة قبول المثقفين له ، دون أن يجدوا في ثقافتهم التى يحملونها وفي أنفسهم ما يناقش هذا الفكر ، حتى يكون قبولهم إياه نتيجة اقتناع ونأمل - وجد فراغ آخر في الحياة التوجيهية العامة ، وهى حياة الجماهير من العمال والفلاحين . وهذا الفراغ سببه عزلة الأزهر عن الحياة الجارية ، وهى عزلة رُسمت له فى ظل الاستعمار ، أو عاون على بقائها الاستعمار . وأصبحت حياة العمال والفلاحين خالية من توجيه صالح يعالج لهم مشاكلهم اليومية ، والمشاكل الأخرى التى تأتى بها الحضارة الحديثة ، وخضعوا للأناية فى حل هذه المشاكل ، وللتيارات السطحية التى تحملها الدعاية المفرضة لمذهب من المذاهب الإنسانية المعاصرة . وتقلص الإسلام من جديدة فى حياة العامة ، كما تقلص من قبل فى ثقافة المثقفين . وسارت حياة الطرفين تحت تأثير الصدقة ، ، وتحت ما يجد من نزعات فكرية توجيهية ، من وقت لآخر .

وتعقدت حياة الفلاح والعامل . . .

- وزادت مشاكلهما فى الأسرة بسبب سوء فهم تعدد الزوجات ، والطلاق ، وفهم « التوكل على الله » ، وأثر ذلك على مستقبل الأسرة .

• واضطرب رأى الفلاح في « التعاون ، الاقتصادى ، والتأمين على الثروة الحيوانية ، وفي استخدام وسائل الحضارة الحديثة في الزراعة لتقليل نفقات الإنتاج ، مع الزيادة في كمه ونوعه .

• واضطرب رأى العامل في الصلة التي بينه وبين صاحب العمل ، وفي تقدير رأس المال الدائر في تشغيل العمل .

• وحجز الثرى مدخراته من المال عن تشغيلها في سوق الصناعة ، أو عن التعامل بها في السوق المالية بوجه من الوجوه .

وسبب هذا كله « سوء فهم ، لهذه المشاكل . . . ولا يرفع سوء الفهم هذا في حياة الجماهير إلا توضيح موقف الإسلام من كل مشكلة من هذه المشاكل .

ولقد أراد الاتجاه الحديث في الإدارة الحكومية بعد الحرب العالمية الثانية ، أن يعمل على حل هذه المشاكل في حياة الفلاح والعامل ، وحياة الجماهير على العموم باسم « الإرشاد الإجتماعى ، ، و « الخدمة الاجتماعية ، و « التوجيه الربى ، ، وما شاكل ذلك من منظمات . ومع هذا لم تصل هذه المنظمات — رغم ما توفر لها من إمكانيات — إلى جذور هذه المشاكل في نفس الفلاح والعامل ، لأن هذه الجذور مشتبكة اشتباكاً قوياً مع نوع « الإيمان ، الذى يسكن نفس كل منهما من قبل ، وهو إيمان اختلط فيه التسليم بالخرافة ، وغشى عناصره سوء الفهم ، أو سوء التبصير . وكان ذلك نتيجة « الفراغ ، الذى ذكرناه ، وهو أمر ترتب بدوره على عزلة الأزهر عن الحياة الجارية .

وكلا النوعين من « الفراغ ، : في حياة المثقفين ، أو في حياة الفلاحين والعمال ، أتاح الفرصة لغير الإسلام في التوجيه ، وفي التطبيق العمل في الحياة .

واتجاه الصليبية في الدراسات الاستشراقية للإسلام ، إن اتخذ — بحكم طبيعته — من المثقفين أو من الذين يباشرون شؤون الثقيف مجالاً لنشاطه ، فالفكر المادى الإلحادى فى صحبة الدعاية الماركسية يستطيع أن يكون له مجال أوسع ، يتناول المثقفين وغيرهم من طبقات الجماعة ، لأنه كما ذكرنا له جانب أكاديمى وجانب آخر شعبى .

ولو أن الإصلاح الدينى ، فى مقابل ذلك كان متتابعاً ، وله دعاء يرداد عددهم باقضاء الزمن ، وكان متنوعاً فى مجال الفكر الأكاديمى ، وفى مجال الدعوة الدينية ، لرجح جانب الإسلام فى الاحتكاك مع الصليبية والماركسية ، ولاستطاع — بعد فترة قصيرة فى حياة الأمم — أن يملأ ذلك الفراغ ، سواء فى حياة العامة أو حياة الخاصة . ولكن انقطاع الإصلاح فى الفكر الإسلامى ، وظهوره من فترة إلى أخرى ، مضافاً إلى قلة أعوانه ، وضيق نطاقه ، يجعل من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، وإن كان يجعل من السهل تصور طول الزمن الذى سيمر به كفاح الإسلام ، وكذا تصور المراتب التى يحملها هذا الكفاح إليه .

أما أنه من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك ، فإن يقظة الوعي الإسلامى — وإن كانت لا تقوم على فهم سليم للإسلام أو على قوة الإيمان به إلى حد التضحية فى سبيله ، بل تقوم أكثر على تعصب المسلمين له ، كصدر يتسبون إليه — وتزايد ، كلما اشتدت صليبية الغرب أو ماركسية الشرق ضغطاً على المسلمين ، لا يسهل احتمال سقوط الإسلام فى ميدان هذا الاحتكاك .

أما طول الزمن الذى يجب أن يمر به كفاح الإسلام ، وأما شدة المراتب التى ينتظر له أن يذوقها فى صراعه مع الصليبية والماركسية — فذلك

مرتبطة بوضع الإصلاح في الفكر الإسلامي قوة وضعفاً ، وهذا الإصلاح نفسه مرتبط في حاله ، بالقاءين بشأنه ، وبالمؤسسات الإسلامية ، التي لها طابع البحث أن الدعوة في مجال التعاليم الإسلامية . . . وفي مقدمة هذه المؤسسات : الأزهر .

الأزهر :

• إن قبول بعض الكتاب المسلمين ، هنا في الشرق الإسلامي ، تفكير القرن التاسع عشر — الاستشراق والمادى الإلحادى ، وقبولهم أيضاً هجوم بعض كتاب الغرب في القرن السابق على الكنيسة الكاثوليكية هناك ، ومحاولتهم تطبيق ذلك الهجوم هنا على الإسلام والعلماء ، وتأثر كثيرين بهذه المحاولة ، ليس آية فحسب على وجود الانفصالية ، في التعليم ، التي حاول عليها الاستعمار الغربي والتي لم تزل رواسبها باقية ، وربما تبقى قوية فترة أخرى من الزمن — بل آية أيضاً من جانب آخر على أن الأزهر لم يؤد رسالته ، أو لم يتمكن فيما مضى من أداء رسالته كما يجب ، وإلا لفضى على هذه الانفصالية منذ زمن طويل ، أو على الأقل لاستطاع أن ينفذ بتعاليم الإسلام إلى نفوس المثقفين المدنيين . . . وهناك إذن لا شك دضعف ، في الأزهر . . .

• وآية أخرى على هذا الضعف : بقاؤه في عزلة عن مواجهة المذاهب الاقتصادية الاشتراكية ، ببيان توازن ، الإسلام في الجانب الاقتصادى في حياة الجماعة ، وكذلك بقاؤه في عزلة أيضاً عن أن يبدى الرأى في حل المشاكل الاجتماعية التي تعانيها اليوم الشعوب الإسلامية من وجهة نظر الإسلام . ولعلنا نذكر : كيف أن د إقبال ، أطلع فيما سبق

إلى وجود بحوث فقهية اقتصادية اجتماعية إسلامية ، يُستغلب بها على الأزمات الحالية في الجماعة الإسلامية ويُقَابَل بها نظم الغرب الاشتراكية .

● وآية ثالثة على هذا الضعف : أن تفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى قبل ونما خارج الأزهر بينما عورض معارضة قوية داخل الأزهر . ولم تزل هذه المعارضة تظهر من وقت لآخر في صورة فتاوى رسمية حتى الآن فالفتوى بتسجيل تعدد الزوجات ، وبتحريم ترجمة القرآن ، وبصلاحية الإسلام للشعوب البدائية لحسب ، تمثل معارضة واضحة لتفكير الشيخ عبده الإصلاحى في داخل الأزهر ، كما تمثل في الوقت نفسه جهوداً في فهم الإسلام .

هناك ضعف لا شك فيه ..

وسببه أن الأزهر دار بتفكيره في صورة معينة ، انقطع بها عن صورة الحياة التى تمر عليه ، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى داخله فتلتقى بالصورة التى يحتفظ بها ، وتتفاعل معها . وما سعى بإصلاح الأزهر في فترات متكررة يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه ، دون أن تنفذ إلى داخله فتتفاعل مع ما له من صورة أصيلة . وإصلاح الأزهر لذلك كان «إضافات» ملحقة ، وظلت إضافات تابعة ، لم تتكون منها وبما كان يُحصى به الأزهر من قبل ، ذاتية ، واحدة .

طلب «إقبال» في «تجديد الفكر الدينى في الإسلام» ، تأكيد صلة المسلم بالعالم المادى الواقعى ، وتنحية نظرة التصوف العجمى من حياة المسلم ، وهى النظرة إلى هذا العالم على أنه «شر» ، يجب الهرب منه . وعلى هذا النحو ظلت «الإضافات» التى أضيفت إلى الفكر الأزهرى

التقليدى ، بمثابة هذا العالم الواقعى فى نظر التصوف العجمى .

هذا الانقطاع ، عن الحياة د كان واضحاً فى حياة الأزهر فى القرن التاسع عشر وكان هو نفسه مركز إصلاح الشيخ عبده إذ ذاك ، فيما سماه : إصلاح الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية ، وإصلاح الوعظ والتدريس ، وإصلاح اللغة العربية . وأحسن المستعمر العربى بهذا الانقطاع فساعد على تقويته ، عندما تولى الإشراف على التعليم ، وحال دون مباشرة المتخرجين فى الأزهر التعليم الرسمى فى أية مرحلة من مراحله ، إلا إذا أعدوا إعداداً خاصاً رسمه هو ، يدهوى عدم ملائمتهم للعصر وروحه ١١

لم يعن الأزهر عناية جديده بتعليم اللغات الأوربية (١) ، ولا بمنهج البحث الأوربى فى دراساته . . . ومن ثم كانت استطاعة المتخرجين فيه لمواجهة الصليبية الاستعمارية ، والماركسية الإلحادية ، محدودة للغاية . كما ظل عرضهم للفكر الإسلامى فى الدائرة التى هى أقرب لدائرة التفكير فى المصور الوسطى ، منها إلى دائرة التفكير المعاصر . وقد أصيب الأزهر بنكسة فى السنوات الأخيرة (٢) وعاد إلى الجمود وحارب اتصال علمائه بالفكر الغربى المعاصر ، ووقوفهم على مناهج البحث فى الجامعات الأوربية . كما نزل بمستوى رسالة الأزهر إلى تعلم للغة العربية وتعليمها وحدها ، مهملات شأن الدراسات الإسلامية ،

(١) أدخل الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت - بعد نوليه للشيخ فى أكتوبر سنة ١٩٥٨ - تعلم اللغة الإنجليزية إجبارياً فى المعاهد الثانوية ، وأنشأ معهداً للإعداد والتوجيه كعهد عال تدرس فيه ست لغات : الإنجليزية ، والفرنسية ، والألمانية ، والأندونيسية ، والأردية ، والسواحلية : (٢) من سنة ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨

أو واضحا لإياها في منزلة ثانوية ، وبذلك ضعف الأمل في استعانة الفكر الإسلامي الإصلاحى على تقوية شأن نفسه . بمؤسسة إسلامية حالية مثل الأزهر .

الأزهر في رأي ، هوقة المؤسسات الإسلامية في العالم الإسلامي ، التي كانت تستطيع مواجهة الصليبية الاستعمارية والماركسية الإلحادية ، وكانت تستطيع أيضا أن تقدم للحياة الإسلامية في مصر ، ووراء مصر ، أكبر العون في حل المشكلات التي تدور في حياة الأسرة الإسلامية ، والاقتصاد الإسلامي ، والتوجيه الإسلامي . وبذلك كان يمكن أن تكون هناك قوة فكرية وروحية ثالثة في الشعوب الإسلامية ، تواجه القوتين العالميتين الرئيسيتين اليوم : الصليبية الغربية ، والشيوعية الدولية . ولا عوض عن الأزهر ، وكل يوم يمر عليه في أزمته يزيد في ضعف قيمته ، ويقلل من الانتفاع به في تكوين تلك القوة الثالثة ، التي كان يجب أن يكون لها شأن اليوم .

إصلاح الأزهر ليس رفع مرتبات ، ولا إعادة طبع الكتب المتأخرة ، ولا اقتباس نظام وزارة التربية والتعليم ، ولا ملاحقة هذه الوزارة بطلاب مشورتها والإفادة من خبرة رجالها ، ولا بزيادة كم العلماء والطلاب . . . إصلاح الأزهر فكرة ، وتنفيذ رسالة ، هي فهم الإسلام ، وحسن عرضه ، والملافاة به لما يواجه المسلم من مشاكل . وهي رسالة فريدة ، لا يمكن لمؤسسة تعليمية أخرى أن تنهض بها . ولذلك لا تجدى مشورة وزارة التربية والتعليم في شأنها .

ومشينة الأزهر ليست وظيفة يذل أو يستخدم القائم بأمرها لهدف سياسي ، وليست إدارة لجامعة على نحو أية جامعة أخرى في الشرق . . . هي

إيمان وإدراك للقيم ، وفهم صادق للحياة والإيمان ، هو الإيمان بالله أولاً ، والإدراك للقيم هو الإدراك أولاً للكرامة الانسانية ، والفهم الصادق للحياة هو الفهم أولاً لوضعية الشعوب الاسلامية في خضم المجال الدولى المعاصر ، وفى التنافس الغربى والشرقى على جعلها تابعة تسير فى فلك هذا أو ذاك .

إن حركة التحرير فى مصر - بعد النصف الأول من قرننا الحاضر - تحاول تصفية ، رواسب الاستعمار فى السياسة التعليمية ، ومن هنا كان عليها أن تضع الأزهر وضعه الصحيح ، فتباشر فيه تصفية رواسب الماضى الضعيف ، وتجعله ذا رسالة إيجابية فى تهيئة المجال الحيوى لمصر فى أفريقيا الاسلامية . وفى مقابلة الاستعمار الغربى ، فى أية صورة من صوره فى قوة ، وفى الاسهام فى حل مشاكل الشعوب الاسلامية ، الاجتماعية والاقتصادية ، وهى كثيرة معقدة ، وفى مقدمتها شعب مصر .

إن السراى ، على عهد الخديوية والملكية على السواء ، كان لها هدف خاص من الأزهر يبعده عن رسالته الأصلية . وإن الأحزاب السياسية المصرية على اختلافها ، منذ تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ زادت من ضعف الأزهر بإدخال الانجاء الحربى فى تصرف شئونه .

إن الاسلام فى غده يتأثر قوة وضعفاً . بقوة الأزهر وضعفه ،
اليوم]] وبعد اليوم !!!

وقد جاء صدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٥١ . . . ليداننا بتطور جديد
فى تاريخ الأزهر . . .

فما هو دور الأزهر التعليمى والثقافى والاجتماعى فى ظل القانون الجديد ؟

الأزهر... في تنظيمه الجديد

صدر القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بإعادة تنظيم الأزهر ، وهذا الكتاب في إعداد طبعه للمرة الثالثة . . .

وبصدور هذا القانون ، أعلنت الثورة المصرية عن اتجاهها في حزم وفي قوة لتصفية رواسب الاستعمار في الأزهر . وهي تلك الرواسب التي تمثل :

- أولافى د عزلة ، المتخرج فى الأزهر عن المجتمع الذى يعيش فيه
- كما تمثل مرة أخرى فى د احترام ، هذا المتخرج بالدعوة إلى الإسلام وبالرسالة الإسلامية ، واتخاذها مهنة يكسب منها قوت يومه ، ويسعى عن طريقها لتحصيل أمور معيشته .

و د العزلة ، وكذلك د الاحتراف ، بالدعوة الإسلامية ورسالة الإسلام ، يشكلان خطراً على القيم الإسلامية نفسها ، وعلى تعاليم الإسلام . وهو ذلك الخطر الذى يحول دون أن يكون هناك تفاعل بين الحياة الإنسانية فى المجتمع الإسلامى والتعاليم الإسلامية ، وأيضاً يحول دون أن يقف العالم الأزهري من التعاليم الإسلامية موقف المتجرد عن غاية شخصية فى فهمها ، وفى استنباط النصوص القرآنية ونصوص السنة الدالة عليها ، من غير أن يتأثر فى موقفه هذا برأى سابق مبيت فى نفسه لسبب أو لآخر .

فأوجب هذا القانون إقامة جامعة الأزهر على أساس أن تكون هيئة تعنى بدراسة ألوان المعرفة المختلفة التى تعين على ممارسة النشاط الإنسانى

فى شتى جوانب حياة المجتمع ، كى يتزود بها الطالب الذى يتخرج فى المعاهد الأزهرية الثانوية ، بجانب ما يتزود به من معرفة ذات مستوى خاص لتعاليم الإسلام وقيمته ، وكذلك بالدراسات العربية الخاصة التى تعينه على فهم التعاليم الإسلامية وأهداف رسالة الإسلام فهماً قوياً واضحاً ، يكون مصدراً إشعاعاً لمنهج سلوكى فى حياة الفرد والمجتمع معاً .

وعن طريق الكليات المختلفة — فى دائرة مايسمى بالكليات النظرية والعملية — التى تتكون منها جامعة الأزهر بناء على هذا القانون ، يستطيع الطالب المتخرج فيها أن يمارس نشاطه الإنسانى والإسلامى معاً ، بحيث يكون ذا مهنة يؤديها فى المجتمع ، وفى الوقت نفسه صاحب دعوة إلى الإسلام بسلوكه الشخصى وبسلوكه فى مهنته ، وبدعوته بالقول كذلك . وهو فى دعوته عندئذ لا يكون محزناً بها ، وإنما يدفعه إليها إيمانه بقيمة الرسالة الإسلامية التى كشفت له عنها جوانب المعرفة التى درسها فى كلية من كليات هذه الجامعة . وهو عندئذ أيضاً أقرب إلى أن تكون دعوته إلى الله وفى سبيل الله لله خاصة ، دون أن يشرك فى إخلاصه لله فى دعوته غاية أخرى ، هى تحصيل الدنيا ، وتحصيل متعها عن طريق هذه الدعوة نفسها .

وإذا استطاعت جامعة الأزهر بوضعها الذى قصد إليه القانون أن تحقق الغاية المرجوة منها — فسيكون هناك طراز آخر من المتخرجين فى الأزهر ، يعرف المجتمع الذى يعيش فيه كما يعرف المجتمع المعاصر وما يسيطر عليه من اتجاهات مذهبية إنسانية عديدة ، كما يشعر فى نفسه بحرارة الإيمان برسالة الإسلام بعد أن وضحت له جوانبها وقيمتها إثر الموازنة التى تتكون حتماً فى نفسه بعد وقوفه على ما للإنسان من معرفة

متغيرة ، وما لله من رسالة خالدة . وفي هذا الوقت يكون الإيمان بالله وبرسالته هدفه الأعلى في الحياة الذي يجب أن يسمى إليه دون أن تشوبه شائبة أخرى تضعف من شأنه ، أو تعوق فاعليته على الإنسان في سلوكه وفي تفكيره .

وإذا وصل أمر المتخرج في جامعة الأزهر إلى هذا الوضع ، فالأمل كبيرة في أن يعيد الداعية إلى الله وإلى الإسلام وضع أصحاب الدعوة الأولين ، الذين قادوا الإنسانية وأخرجوها من الظلمات إلى النور ، وساد مجتمعهم بالرسالة ، كما سادواهم على أنفسهم وفي مجتمعهم بالتقوى وبالإيمان .

ومجتمعاتنا الإسلامية كي تم نهضتها ، وكى يتم بعثها ، في حاجة ماسة إلى زيادة قوية ، تستمد قوتها من الفهم الصحيح ومن الإيمان . وهي إذا احتاجت إلى العلم ، واحتاجت أيضاً إلى الصناعة ، لتوفير وسائل المعيش ولدفع حاجة المحتاج ومرض المريض ، فإنها أكثر احتياجاً إلى ما يرفع ذلة المستضعف ، ويدفع عنه خوف الإقدام في الحياة ليحقق السيادة الذاتية ، وسيادة المثل الإنسانية والقيم في الحياة البشرية . والريادة السليمة — كما أشرنا — التي تقوم على وعى قوى وفهم سليم لرسالة الإسلام ، هي ذلك العامل الذي يرفع وحده ذلة المستضعف وخوف الخائف في المجتمع ، وليس العلم ، وليس الصناعة ، هي التي تحول ذلة الضعيف إلى قوة ، وخوف الخائف إلى إقدام .

وأثر هذا القانون — على نحو ما شرحنا — سوف لا ينعكس على المتخرج في هذه الجامعة من أبناء الجمهورية العربية المتحدة وحده ، وإنما ينعكس على كل مبعوث وافد استطاع أن يكون واحداً من المتخرجين

فيها . وبذلك يكون أثر هذا التنظيم الجديد في إحياء الأمل المنشود ،
ليس في مصر وحدها ، وإنما في كل بلد إسلامي ، وليس في مجتمع
الجمهورية العربية المتحدة وحدها ، وإنما في كل مجتمع إسلامي في الشرق
وفي الغرب على السواء .

وبهذا القانون ازداد الأمل في غد الأزهر وفي غد الإسلام معاً .
وفق الله القائمين على الأمر هنا وهناك إلى أن تكون خطواتهم مسددة -

مُلحفات

*** الميرون والميرونون**
وموقفهم من الإسلام

مقدمة :

إذا كان من دراعى استقرار الحكم الوطنى فى مصر الحديثة الثائرة عزل عملاء السياسة وإبعادهم عن مجال الحياة السياسية — فإن من صالح قيادة الأمة . كشعب موحد الاتجاه ، قوى فى أحاسيسه المشتركة ، أن ينحى عملاء التبشير والاستشراق من جوانب التوجيه العام ، سواء فى التثقيف . أو النشر . أو الصحافة ، أو الإذاعة .

إن عملاء التبشير والاستشراق — وهم عملاء الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى — هم الذين دربتهم دعوة التبشير على إنكار المقومات التاريخية والثقافية والروحية فى ماضى هذه الأمة وعلى التنديد والاستخفاف بها . وهم الذين وجههم كتاب الاستشراق إلى أن يصوغوا هذا الإنكار والتنديد والاستخفاف فى صورة البحث ، وعلى أساس من أسلوب الجدل والنقاش فى الكتابة أو الإلقاء عن طريق المحاضرة أو الإذاعة .

إن التبشير والاستشراق كلاهما دعامة الاستعمار فى مصر والشرق الإسلامى . فكلاهما دعوة إلى توهين القيم الإسلامية ، والغض من اللغة العربية الفصحى ، وقطع أواصر القرى بين الشعوب العربية ، وكذا بين الشعوب الإسلامية . والتنديد بمجال الشعوب الإسلامية المحاضرة ، والازدراء بها فى المجالات الدولية العالمية .

• فهناك الدعوة إلى أن القرآن :

— كتاب مسيحى يهودى نسخه محمد

— وأن الإسلام دين مادى لاروحية فيه ، يدعو إلى الدنيا وليس إلى صفاء النفوس والمحبة .

— وأنه — أى الإسلام — يميل إلى الاعتداء والاعتقال ويحرض أتباعه على القسوة على غير المسلمين عامة .

— كما أنه يدعو إلى الحيوانية والاستغراق في الملذات الدنيا .
• وهناك الدعوة إلى :

— أن الفلسفة العربية فكر يوناني ، كتب بأحرف عربية .
— وأن اللغة العربية الفصحى لم تعد صالحة اليوم ، وبدلاً منها يجب أن تستخدم العامية واللهجات الدراجة ، كما يجب أن تستخدم الحروف اللاتينية عوضاً عن الأحرف العربية .

• وهناك الدعوة إلى :

— إحياء الفرعونية في مصر .
— والآشورية في العراق .
— والبربرية في شمال إفريقيا .
— والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان .
— وإلى تفضيل الفارسية — كلغة آرية — على العربية كلغة سامية .
— وإلى أن الذي حمل أمارات الحياة الأدبية الجديدة في الشرق العربي في نهاية القرن التاسع عشر ، وكذا في الشرق الإسلامي ، وحمل مظاهر الحضارة عامة — هم نصارى لبنان الذين تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين في سوريا .

— وإلى أن البربر وحدهم هم أصحاب المدنية في شمال إفريقيا والأندلس .
• وهناك الدعوة إلى :

— التنفير من حياة المسلمين الحاضرة ؛ لأنها حياة بدائية ذليلة .
— وإلى أن السبب في ذلك هو تعاليم الإسلام والتمسك بها .

والتبشير والاستشراق في ذلك سواء ، والفرق بينهما هو أن الاستشراق أخذ صورة « البحث » ، وادعى لبحثه « الطابع العلمى الأكاديمى » ، بينما بقيت دعوة التبشير في حدود مظاهر « العقلية العامة » ، وهى العقلية الشعبية .

استخدم الاستشراق : الكتاب ، والمقال في مجلات العلمية . وكرسى التدريس في الجامعة ، والمناقشة في المؤتمرات العلمية ، العامة .

أما التبشير فقد سلك طريق التعليم المدرسى في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء . كما سلك سبيل العمل « الخيرى » ، الظاهرى في المستشفيات ، ودور الضيافة والملاجئ « للكبار » ، ودور أيتامى والملةطاء . ولم يقصر التبشير في استخدام « النشر والطباعة » ، وعمل « الصحافة » ، في الوصول إلى غايته .

إن البلاد العربية والإسلامية في يقظتها الحالية تتعثر في خطاها نحو التماسك الداخلى ، ونحو تقوية العلاقات بينها ، بسبب الرواسب التى تخلفت عن التبشير والاستشراق ، وبسبب آخر له وزنه وأثره في هذا التعثر وهو « ضعف المواجهة » ، التى يلقاها في البلاد الإسلامية هذان العاملان القويان في تركيز الاستعمار ، وبعثرة القوى الوطنية في كل بلد عربى وإسلامى

والمؤسسات الإسلامية — على تعددها وتنوعها — لم تعرف تماماً حتى الآن « وضعية » ، التبشير والاستشراق في توجيه الشعوب العربية والإسلامية ، حتى تحاول أن تلقاها ، فضلاً عن أن يكون لقاءها إياها نوباً أو ضعيفاً .

١ — فالأزهر — وهو أكبر المؤسسات الإسلامية في الشرق العربى والإسلامى — لم يخرج برسائله كثيراً حتى الآن عن أن يكون ترديداً لتفسير

القرن الوسطى في مواجهة بعضهم بعضاً كأحزاب وأصحاب مذاهب فقهية وكلامية أو شعوية (سنة وشيعة) أو ترديدا لتفكير المتأخرين الذين سلبوا الإنسان أخص مقوماته في الدنيا وهي ميزة الحياة . ولكن الأمل كبير الآن في إصلاح الأزهر .

٢ - جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة ، هي تقليد لجمعية الشبان المعروفة من قبل عند غيرنا في جانب ، وابتعاد عنها في أهم جانب من جوانب رسالتها . تقلدها في ممارسة الرياضة ولكنها لا تقلدها في جعل الرياضة وسيلة من وسائل التربية والإيمان ، كما تفعل جمعية الشبان الأخرى أما ما يلقي فيها من محاضرات ، أو يعقد فيها من ندوات ، فينقص هذه وتلك عنصر الجدبة وحرارة الإيمان . . .

٣ - جمعية التعريف الدولي بالإسلام (التي تعقد اجتماعاتها بدار جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة) هي جمعية طابعها شخصي ، أكثر من أن يكون حملاً لرسالة وبعثاً لها ، أو نشراً لمبادئها في بلاد العالم ، كما هو المفهوم من اسمها وصفاتها .

٤ - ومعهد الدراسات الإسلامية (بالروضة بالقاهرة) معهد حديث النشأة لم يتميز اتجاهاً بعد ، هل هو علماني على نحو أسلوب الدراسة العلمانية في التراث الإسلامي التي أدخلها علماء التبشير والاستشرق في الجامعات المصرية ، أم هو تقليدي على نحو ما يفعل الأزهر في طريقته .

* * *

إن رواسب التبشير والاستشرق التي أشرنا إليها فيما مضى لا تتمثل فقط في المؤسسات التبشيرية المختلفة الظاهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية . بل هناك أيضاً مؤسسات أخرى في مصر لا يرى منها التبشير

وإن كانت لا تحظى هدف الاستشراق . ونذكر — على سبيل المثال
لا الحصر — المؤسسات الآتية :

- ١ — المعهد الشرقى بدير الدومنيكان ، بشارع مصنع الطرايش .
- ٢ — ندوة الكتاب ، بشارع سليمان باشا .
- ٣ — دار السلام ، بكنييسة دار السلام بمصر القديمة .
- ٤ — المعهد الفرنسى بالمنيرة .

فكل هذه المؤسسات تخضع للاتجاه الكاثوليكي في بحث الإسلام ونزائه
وتخضع كذلك للفنود الفرنسى . والذين يعارضونها من المصريين هم أصحاب
الثقافة الفرنسية ممن درسوا في فرنسا الآداب الشرقية والثقافة الإسلامية ،
وبرعاها ، كأب روى ، المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون ، عضو مجمع
اللغة العربية بالقاهرة ، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون
شمال قريية .

والذين يعاونون هذه المؤسسات من المصريين المثقفين في فرنسا
والدارسين للآداب الشرقية العربية أو للتراث الإسلامى الثقافى — يزداد
أثرهم كلما اتصل شأنهم واتصلت مشورتهم بتوجيه الآداب ، أو الثقافة
في مصر .

وتحت عنوان « إصدار سلسلة كتب عن تاريخ الدين الإسلامى ،
وتحت هذا العنوان كتبت جريدة الأخبار بتاريخ ١٥ أكتوبر من عام
١٩٥٧ : عن وضع مشروع لإصدار سلسلة من الكتب : بعضها مترجم
عن كتب المستشرقين والبعض الآخر يؤلفه كتاب مصريون عن تاريخ
الدين الإسلامى والأطوار التى مر بها في عهد الاستعمار .
إنه من غير شك أن هناك من له نفوذ بين الذين يعزّمون إصدار

هذه السلسلة وهو من أنصار اتجاه التبشير والاستشراق ويروج لرسالة التبشير والاستشراق وهي رسالة الاستعمار دون أن يكون في نفسه أى أثر للشعور بخطورة هذا الاتجاه . فنحن سنرى في الكلام عن الاستشراق . في هذا البحث ، ما يؤكد أن هدف المستشرقين في كتبهم عامة وقاطبة هو التوهين للقيم الإسلامية ، وتفتيت الشعوب العربية والإسلامية في علاقاتها وصلات بعضها ببعض .

أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية عليها إزاء التبشير والاستشراق :

أولاً : أن تساهم في تنقية الحياة المصرية والعربية والإسلامية من رواسب مدين العاملين قبعاء عملاءهما من حياة التوجيه في مصر في جوانبها المتعددة ونكون ذا صلة وثيقة بوزارة التربية والتعليم في الإشراف على حياة مصرية إسلامية أفضل في مدارس المبشرين — وهي المدارس الدينية التابعة للفاينكان في طوابعها المختلفة ، من فرنسية وإيطالية وأسبانية وألمانية وهلم جرا . . . ، وعلى صلة وثيقة بالصحافة ووزارة الثقافة والإرشاد القومي في توجيه القلم والكتاب .

ثم عليها ثانياً : أن تكون مع المؤسسات التعليمية الإسلامية — كالأزهر — جهازاً قوياً يلقى به كتب المستشرقين ، وبحوثهم في مجلاتهم ومؤتمراتهم ، في الرد عليهم وشرح القيم الإسلامية ، وتقوية أواصر القربى بين الشعوب العربية والإسلامية .

ثم عليها ثالثاً : أن تخرج للسليين حاجلاً في مشارق الأرض ومغاربها :

١ — دائرة معارف إسلامية ، يكتبها علماء مسلمون متمكنون في فهم التراث الإسلامى من جميع بلاد العالم الإسلامى ، وتكون مرجعاً للجوانب الثقافية العديدة .

٢ - وأن تقرأ ، ترجمة ، في كل لغة من اللغات التي تترجم إليها القرآن فعلا ، بعد مراجعتها مراجعة دقيقة ، من علماء لهم سعة إطلاع في التفسير والعلوم الإسلامية .

٣ - وأن تخرج ، قاموسا ، للفقه الإسلامي ، على نمط القواميس العلمية الحديثة في الاجتماع والفلسفة وعلم النفس والاقتصاد يكون مرجعا سريعا لمعرفة المصطلحات الفقهية ومدلولاتها في المذاهب الفقهية المختلفة . والفرق بينه وبين ، دائرة المعارف الإسلامية ، أن هذه لا تقصر موضوعاتها على الفقه ، بل تعالج جوانب التراث الإسلامي كلها كموسوعة علمية عصرية . أما القاموس فهيمته التعريف في صورة مجملة سريعة ، علمية منظمة بالفقه الإسلامي . والمسلم المعاصر ، وبالأخص في البلاد التي تعرف اللغة العربية ، في حاجة ماسة إلى مثل هذا القاموس .

٣ - وأن تصدر ، مجلة ، تتيج بحوث الاستشراق التي يوردها الغرب الصليبي للشرق الإسلامي في الوقت الحاضر ، سواء في كتبه عن التراث الإسلامي أو في بحوث مجلاته العديدة التي تعنى بهذا التراث ، وبوضعية المسلمين وتوجيههم . وحركة الغرب في توريده لهذه البحوث حركة ضخمة وسريعة ، كما يرى من الدوريات التي تنشرها الجمعيات الاستشرافية في مختلف بقاع العالم بلغات مختلفة ، ومن الكتب التي تصدرها دور الطباعة الكبيرة في عواصم أمريكا الشمالية وإنجلترا وفرنسا . والبيان المرافق في هذا البحث يعطى صورة تقريبية ولكنها صورة مزيجية للوجوه في العالم الإسلامي .

وإذا ابتدأت أجهزة الدعوة والدراسات الإسلامية في مواجهة الاستشراق ، مواجهة سافرة - وليس هناك حتى اليوم أية مؤسسة إسلامية في العالم الإسلامي تقوم بهذا الدور - لأكثر من سبب فستظهر له سبل أخرى يرى

لماذا عليه أن يسلكها كي يصل إلى هدفه وهو :

إعادة تقييم القيم الإسلامية في نفوس المسلمين ، وفي نفوس الرأى العام العربى .

هرف التبشير :

سنرى فيما بعد أن الاستشراق لون من ألوان التبشير لأم نفسه مع ظروف الحياة . وإذا كان الاستشراق نوعاً من أنواع التبشير فتعرّف هدف التبشير نفسه يعطينا بالتالى صورة عن هدف الاستشراق . ولن نحاول هنا أن نذكر شيئاً مستنتجاً من قراءة أو دراسة لهذا الموضوع ، وإنما سندع النصوص الثابتة لإعلاء المبشرين تعبر عن هذا الهدف :

• يقول لورانس براون : Lawrance brown ، إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً ، وأمكن أن يصبحوا نعمة له أيضا . أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا قوة ولا تأثير ، (١) .

ويفصح القس د كاهون سيمون ، عن رغبة التبشير القوية في تفريق المسلمين الى عبر عنها د براون ، فيما قبل ، بقوله : « إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السرد ، وتساعد على التخلص من السيطرة الأوربية . ولذلك كان التبشير عاملاً مهماً في كسر شوكة هذه الحركات . ذلك لأن التبشير يعمل على إظهار الأوربيين في نور جديد جذاب ، وعلى سلب الحركة الإسلامية من عنصر القوة والتمركز فيها ، (٢) .

(١) في كتابه « الإسلام والإرساليات Islam and Missions » ص ٤٤ - ٤٨ .
(٢) كتاب « التبشير والاستعمار » ص ٣٢ .

فوحدة المسلمين إذن في نظر التبشير يجب أن تفتت وأن توهم ،
ويجب أن يكون هدف التبشير هو النفرة في توجيه المسلمين واتجاهاتهم .
والتبشير ، إذ يرى هدفه المباشر تفكيك المسلمين ، يرى بالتالي درء خطر
وحدتهم على استثمار الشعوب الأوربية وعلى استقلالها واستنزافها لثروات
المسلمين . وفي هذا المعنى يقول لورانس براون Lawrance brown :
« الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام ، وفي توتره على التوسع والإخضاع
وفي حيويته . إنه الجدار الوحيد في وجه الاستثمار الأوربي ، » (١) .

وتقول مجلة العالم الإسلامي الانجليزية The Muslim World :
« إن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي . ولهذا الخوف
أسباب منها : أن الإسلام منذ أن ظهر في مكة لم يضيف عددياً ، بل
دائماً في ازدياد واتساع . ثم إن الإسلام ليس ديناً لحسب ، بل إن من
أركانه الجهاد . ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الإسلام ثم عاد نصرانياً ، » (٢) .

• وهناك بجانب تفتت وحدة المسلمين — كهدف للبشرين — هدف آخر
هو التنفيس عن الصليبية وعن الانهزامات التي منى بها الصليبيون طوال قرنين
من الزمان أنفقوها في محاولة الاستيلاء على بيت المقدس وانزاعه من
أيدي المسلمين الحمجيين ١١ . يقول اليسوعيون : « ألم نكون نحن ورثة
الصليبيين ؟ أو لم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيري
والفئدين المسيحي ولنعيد في ظل العلم الفرنسي وباسم الكنيسة
ملكه المسيح ؟ » (٣) ، ،

(١) في كتاب أصدره في عام ١٩٤٤ .

(٢) عدد يونية سنة ١٩٣٠ تحت عنوان « الجغرافيا السياسية لعالم الإسلام » .

The Political geography of the Mohammadan world

(٣) « التبشير والاستعمار » ص ١١٧ .

• بجانب هذا وذاك يرى المستشرق الألماني بيكر Becker : د أن هناك عداوة من النصرانية للإسلام بسبب أن الإسلام عندما انتشر في المصور الوسطى أقام سداً منيعاً روجه انتشار النصرانية ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها ، (١) .

ولئن هدف التبشير هو تمكين الأوروبي المسيحي من البلاد الإسلامية . والأسباب التي ذكرها هؤلاء المبشرون هنا توصل جميعها إلى هذا الهدف . فتواء أكان التنفيس عن هزيمة الصليبية ، أم الرغبة في الانتقام من الإسلام لأنه قام في القرون الوسطى في وجه المسيحية . أم توهين المسلمين وتمزيقهم في التوجيه والاتجاه - هو السبب المباشر في التبشير فإن تقيته حتماً وعلى أي وضع هي ما ذكرنا من تمكين الأوروبي المسيحي من المسلم الشرق ومن وطنه .

وهنا يبدو واضحاً أن التبشير مقدمة أساسية للاستعمار الأوروبي ، كما أنه سبب مباشر لتوهين قوة المسلمين . د ولقد كانت الدول الأجنبية تبسط الحماية على مبشريها في بلاد الشرق لأنها تعدهم حملة لتجارتهما وآرائها وثقافتها إلى تلك البلاد . بل لقد كنتم ما هو أعظم من هذا عندها : لقد كان المبشرون يعملون بطرق مختلفة كالتعليم مثلاً على تهيئة شخصيات شرقية لا تقاوم التبسط الأجنبي ، (٢) .

نصوير المبشرين للمسلم والمسلمين :

وطريق التبشير لتوهين المسلمين لم يكن الدعوة إلى المسيحية والعمل على ارتداد المسلمين إلى النصرانية مباشرة . وإنما كان طريقه تشويه

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

الإسلام ، ومحاولة إضعاف قيمه ، ثم تصوير المسلمين في وضعهم الحالي بصورة مزرية بعيدة عن المستوى الحضارى في عصرنا الحاضر .

فالونيسيور كولى في كتابه « البحث عن الدين الحق ، يصور الإسلام على هذا النحو : « الإسلام : في القرن السابع لليلاد . برز في الشرق هدو جديد ذلك هو الإسلام الذى أسس على القوة ، وقام على أشد أنواع التعصب .

لقد وضع محمد سيف في أيدي الذين اتبعوه . وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق .

ثم سمح لآتباعه بالفجور والسلب .

ووعد الذين يهلكون (يستشهدون في سبيل الله) في القتال بالاستمتاع الدائم بالمذات (الجنة) .

وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وإفريقيا وإسبانيا فريسة له ، حتى إيطاليا هددها الخطر ، وتناول الاجتياح نصف فرنسا .
لقد أصيبت المدينة .

ولكن هياج هؤلاء الاشياح (المسلمين) تناول في الأكثر كلاب النصرى . . .

ولكن انظر ! ها هي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا في وجه سير الإسلام المنتصر عند بوانيه (٧٥٢ م) . ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريبا (١٠٩٩ - ١٢٥٤ م) في سبيل الدين ، فتدجج أوروبا بالسلاح ، وتجي النصرانية ، وهكذا تهمقرت قوة الهلال أمام راية الصليب ، واتصر الإنجيل على القرآن ، وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة ، (١) .

(١) ص ٢٢٠ طبع ١٩٢٨ . وقد قال هذا الكتاب رضا البابا ليون الثالث عشر في سنة ١٨٨٧ وعاش في المدارس المسيحية في العراق والغرب إلى اليوم .

ويقول و : س . نلسون W.S. Nelson ، وأخضع سيف الإسلام شعوب إفريقيا وآسيا شعبا بعد شعب ، (١)

هذا في وصف الإسلام ووصف مبادئه أما محمد رسوله فيقول عنه أديسون Addison ، محمد لم يستطع فهم النصرانية ، ولذلك لم يكن في خياله منها إلا صورة مشوهة بنى عليها دينه الذي جاء به للعرب ، (٢) .

وفي وصف المسلمين يقول هنرى جيسب Henry Jessup المبشر الأمريكى ، المسلمون لا يفهمون الأديان ولا يقدرونها قدرها . . . إنهم لصوص ، وقتلة ومتأخرون ، وإن التبشير سيعمل على تمدينهم ، (٣) كما يقول في وصفهم جوليمين H. Guillimain في كتابه « تاريخ فرنسا » : إن محمداً ، مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو . ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين (المسلمين) وبين النصارى ! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلوا أو موتوا ، بينما أتباع المسيح ربحوا النفوس ببرهم وإحسانهم .

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كلجزائريين والمراكشيين ، (٤) .

وهكذا : المسلمون متأخرون ، ولصوص وقتلة .

وهكذا : رسولهم سارق ومحرف فيما تترك .

وهكذا : الإسلام دين السيف وليس دين الإيمان . هو دين مادي وليس

(١) « التبشير والاستعمار » ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق في نفس الصحيفة .

(٤) ص ٨ - ٨١ من كتابه .

ديناً روحياً لأنه يسمح لاتباعه بالفجور والسلب والقتل . هذا ما يصور به التبشير الإسلام والمؤمنين به والتابعين لرسوله . على أنه لم يفت المبشرين كذلك — بجانب تشويه الإسلام والمسلمين بغية توهينهم وإضعاف وحدتهم — أن يثيروا للغاية نفسها النزعات الشعوبية ، مثل الفرعونية في مصر ، والفينيقية على ساحل فلسطين ولبنان . والآشورية في العراق ، والبربرية في شمال إفريقيا وهكذا . . .

• سبل المبشرين إلى بلوغ غاياتهم :

وتنوعت أساليب التبشير في توصيل هذا التصوير المشوه للإسلام ورسوله والمسلمين ، إلى أجيال المسلمين جيلاً بعد جيل منذ أن استقر في الشرق العربي والإسلامي . فكانت :

— المدرسة — الكلية — الجامعة .

— الندوة — الرياضة .

— النزل .

— الكتاب .

— الصحافة .

— النخيم .

— المستشفى .

— دار النشر والطباعة .

وإن من أشهر المؤسسات التعليمية في الشرق العربي جامعة القديس يوسف في لبنان ، وهي جامعة بابوية كاثوليكية وتعرف الآن بالجامعة اليسوعية . والجامعة الأمريكية ببيروت التي كانت من قبل تسمى الكلية السورية

الإنجيلية ، ، ثم كلية بيروت . وقد أنشئت في عام ١٨٦٥ ، وهي جامعة بروتستانتية .

والكلية الأمريكية بالقاهرة التي أصبحت فيما بعد « الجامعة الأمريكية » ، وقد كان القصد من إنشائها . أن تكون قريبة من المركز الإسلامى الكبير وهو الجامع الأزهر .

وكلية روبرت في استنبول التي أصبحت تسمى « الجامعة الأمريكية » هناك .

والكلية الفرنسية في لاهور ، وأسست في لاهور باعتبار أن هذا البلد يكاد يكون البلد الإسلامى في تكوينه في شبه القارة الهندية . ومن المنشور الذى أصدرته الجامعة الأمريكية في بيروت في عام ٢٩٠٩ ، ردأ على احتجاج الطلاب المسلمين لإجبارهم على الدخول يومياً إلى الكنيسة — يتضح من المادة الرابعة منه طابع هذه المؤسسة وأمثالها . ونص هذه المادة ما يلى :

« إن هذه كلية مسيحية أسست بأموال شعب مسيحي . هم اشتروا الأرض وهم أقاموا الأبنية . وهم أنشئوا المستشفى وجهازه . ولا يمكن للتؤسسة أن تستمر إذا لم يسندها هؤلاء . وكل هذا قد فعله هؤلاء ؛ ليوجدوا تعليماً يكون الإنجيل من مواء . فتعرض منافع الحقيقة المسيحية على كل تلميذ ... وكل طالب يدخل مؤسستنا يجب أن يعرف سابقاً ماذا يطلب منه . » (١)

كما أعلن مجلس أمناء الكلية في هذه المناسبة : « أن الكلية لم تؤسس للتعليم العلماني ، ولا لبت الأخلاق الحميدة ، ولكن من أولى غايتها أن تعلم الحقائق الكبرى التي في التوراة ، وأن تكون مركزاً للنور المسيحى ، وللتأثير المسيحى

وأن تخرج بذلك على الناس وتوصيهم به، (١).

وكما يستخدم المبشرون دور التعليم — بعد أن يموهوا بأسمائها على الرأى العام — للتبشير، يستخدمون كذلك الوسائل الأخرى التى أشرنا إليها هنا سابقاً، للغاية نفسها، وبالأخص الصحافة. فكتاب « التبشير والاستعمار، يذكر تقلا عن مصادر التبشير ما يلى :

« يعلن المبشرون أنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية أكثر مما استطاعوا فى أى بلد إسلامى آخر، لقد ظهرت مقالات كثيرة فى عدد من الصحف المصرية، إما مأجورة فى أكثر الأحيان أو بلا أجر فى أحوال نادرة، (٢).

والمبشرون يسرون فى تحقيق هدفهم وفق خطط معينة مدروسة يجتمعون من أجلها بين الحين والحين. ولذلك نرى أنهم عقدوا عدة مؤتمرات لهذه الغاية. فمقدوا مثلاً :

— مؤتمر القاهرة فى عام ١٩٠٦ .

— ومؤتمر بيروت فى عام ١٩١١ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٢٤ .

— ومؤتمر القدس فى عام ١٩٣٥ .

وفى كل مؤتمر من هذه المؤتمرات تدرس المشروعات وتوضع الخطط ثم يجرى تنفيذها فى سرية تامة وبهمة دائمة .

نشأة الاستشراق :

يرجع تاريخ الاستشراق فى بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث

(١) « المصدر السابق » ص ١٠٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

عشر الميلادى . وربما كانت هناك محاولات فردية قبل ذلك ، غير أن المصادر التى بين أيدينا لا تلتقى الضوء الكافى على الموضوع وإن أشارت إلى بعض المستشرقين كأفراد ، ويكاد المؤرخون يجمعون على أن الاستشراق انتشر فى أوروبا بصفة جدية بعد فترة « عهد الإصلاح الدينى » - كما يشهد بذلك التاريخ فى هولانده والدانمارك وغيرهما (١) .

أسباب الاستشراق :

والسبب الرئيسى المباشر الذى دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب دينى فى الدرجة الأولى . فقد تركت الحرب الصليبية فى نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة . وجاءت حركة الإصلاح الدينى المسيحى فحشر المسيحيون : بروتستانت وكاثوليك ، بمجاهات ضاغطة لإعادة النظر فى شروح كتبهم الدينية ، ولحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التى تمخضت عنها حركة الإصلاح . ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية . وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية ؛ لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى ، وخاصة ما كان منها متعلقا بالجانب اللغوى . وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العربية (٢) .

ومن جهة أخرى رغب المسيحيون فى التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامى . والتفت

(١) راجع الصفحات ٣ ، ٥٤ ، ٨٦ ، ٢٥٧ ، ٣٦٨ من المجلد الثالث الصادر فى عام ١٩٢٣ من « مجلة المجمع العلمى العربى » والصفحات ٦٤ ، ١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٦٤ ، ٤١٦ ، ٤٤٢ من المجلد الرابع الصادر فى عام ١٩٢٤ من المجلة نفسها .

(٢) راجع المصدر السابق ، وكتاب المستشرقون لتجيب المتيق ، ومجلة الإسلام بالإنجليزية Al - Islam من ١١٢ من عدد ١٥ فبراير سنة ١٩٥٨ .

مصلحة المبشرين مع اهداف الاستعمار فكان لهم ، واعتمد عليهم في بسط نفوذهم في الشرق . وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن د. المسيحية ، ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق . وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته ، وزودهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستعمار .

وبجانب هذا وذاك ، كان هناك أسباب أخرى فرعية لنشأة الاستشراق : أسباب تجارية ، وأسباب سياسية ديبلوماسية ، وأسباب شخصية مزاجية عند بعض الناس الذين تهيأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصة في السفر أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم ، ويبدو أن فريقا من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل العيش العادية ، أو دخلوه هارين عندما قدمت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى ، أو دخلوه تخلصا من مسئولياتهم الدينية المباشرة في مجتمعاتهم المسيحية . أقبل هؤلاء على الاستشراق تبرئة لذمتهم الدينية أمام إخوانهم في الدين ، وتغطية لعجزهم الفكري ، وأخيرا بحثا عن لقمة العيش إذ أن التنافس في هذا المجال أقل منه في غيره من أبواب الرزق (١) .

وهناك ملاحظة لبعض الباحثين تتعلق بالمستشرقين اليهود خاصة . فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية - وهي محاولة إضعاف

(١) راجع الصفحات ١٩ وما بعدها ، ٢٨ وما بعدها ، ٤٠ وما بعدها من كتاب « المستشرقون » وراجع المجلدين الثالث والرابع من مجلة المجمع العلمي العربي لعامي ١٩٢٣ - ١٩٢٤ وراجع مجلة الإسلام بالانجليزية Al - Islam في أعدادها الصادرة في فبراير وأبريل ومايو من عام ١٩٥٨ .

الإسلام والتشكيك في قيمه يائباب فضل اليهودية على الإسلام بادعاء أن اليهودية ، في نظرهم ، هي مصدر الإسلام الأول ، ولأسباب سياسية تتصل بخدمة الصهيونية : فكرة أولا ثم دولة ثانيا ، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعا مكتوبا يؤيدها ، غير أن الظروف العامة ، والظواهر المترادفة في كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه ، وتخلف عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمي .

وقد تركت أهداف الاستشراق ، مع تنوعها ، أخيراً في خلق التخاذل الروحي وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيين عامة ، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية .

ومن المبشرين نفر يشتغلون بالآداب العربية والعلوم الإسلامية ، أو يستخدمون غيرهم في سبيل ذلك ، ثم يرمون كلهم بما يكتبون إلى أن يوازنوا بين الآداب العربية والآداب الأجنبية ، أو بين العلوم الإسلامية والعلوم الغربية (التي يعدونها فصرانية ؛ لأن أمم الغرب تدين بالنصرانية) ليخرجوا دائماً بتفضيل الآداب الغربية على الآداب العربية والإسلامية ، وبالتالي إلى إبراز نواحي النشاط الثقافي في الغرب وتفضيلها على أمثال في تاريخ العرب والإسلام . وما غايتهم من ذلك إلا اتخاذ روحى وتشعور بالنقص في نفوس الشرقيين وحملهم من هذا الطريق على الرضا بالخضوع للبدنية المادية الغربية^(١) .

من مظاهر نشاط المستشرقين :

حاول المستشرقون أن يحققوا أهدافهم بكل الوسائل : ألفوا الكتب ، وألقوا المحاضرات والدروس ، ودبشروا ، بالمسيحية بين المسلمين ، جمعوا

(١) التبشير والاستعمار ص ١٧ .

الأموال وأنشأوا الجمعيات ، وعقدوا المؤتمرات ، وأصدروا الصحف ،
وسلكوا كل مسلك ظنوه محققاً لأهدافهم .

وهذه نماذج من صور نشاطهم المتعدد الجوانب .

• في عام ١٧٨٧ أنشأ الفرنسيون جمعية للمستشرقين ألحقوها بأخرى
في عام ١٨٢٠ ، وإصدار « المجلة الآسيوية » .

• وفي لندن تأسست جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في عام ١٨٢٣ .
وقبل الملك أن يكون ولي أمرها ، وأصدرت « مجلة الجمعية الآسيوية المكية » .

• وفي عام ١٨٤٢ أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم « الجمعية الشرقية
الأمريكية » ، وفي العام نفسه أصدر المستشرقون الألمان مجلة خاصة بهم ،
كذلك فعل المستشرقون في كل من النمسا وإيطاليا وروسيا .

• ومن المجلات التي أصدرها المستشرقون الأمريكيون في هذا القرن
« مجلة جمعية الدراسات الشرقية » ، وكانت تصدر في مدينة جامبير Gambier
بولاية أهايو Ohio ولها فروع في لندن وباريس وليبزج ، وتورونتو
في كندا ، ولا يعرف إن كانت تصدر الآن ، وطابعها العام على كل حال طابع
الاستشراق السياسي وإن كانت تعرض من وقت لآخر لبعض المشكلات
الدينية ، وخاصة في باب الكتب .

• ويصدر المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر « مجلة شئون الشرق
الأوسط » . وكذلك « مجلة الشرق الأوسط » . وطابعها على العموم طابع
الاستشراق السياسي كذلك .

• وأخطر المجلات التي يصدرها المستشرقون الأمريكيون في الوقت الحاضر
هي مجلة « العالم الإسلامي » .

The Muslim World أنشأها صمويل زويمر S. Zweimer في سنة

١٩١١ ، وتصدر الآن من هارتفورد Hartford بأمریکا ورئيس تحريرها كنيث كراج K. Cragg وطابع هذه المجلة تبشيري سافر .

• وللمستشرقين الفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة « العالم الإسلامي » في روحها واتجاهها العدائي التبشيري واسمها أيضاً : Le Monde Musulman .

• ولعل أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن هو إصدار « دائرة المعارف الإسلامية » ، بعدة لغات ، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة ، وقد بدءوا في الوقت الحاضر في إصدار طبعة جديدة تظهر في أجزاء ، ومصدر الخطورة في هذا العمل هو أن المستشرقين عبثوا كل قوام وأفلامهم لإصدار هذه الدائرة وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم ، على ما فيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام المسلمين .

• واستطاع المستشرقون أن يتسللوا إلى المجمع اللغوي في مصر ، والمجمع العلمي العربي في دمشق والمجمع العلمي في بغداد .

• ويعتمد المستشرقون — فيما يعتمدون — على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر لتنظيم نشاطهم ، وأول مؤتمر عقدوه كان في سنة ١٧٨٣ ، وما زالت مؤتمراتهم تتكرر حتى اليوم .

• وفي العصر الحديث تقوم المؤسسات الدينية والسياسة والاقتصادية في الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي من الإغداق على المستشرقين وحبس الأوقاف والمنح على من يعملون في حقل الاستشراق .

• واتجه المستشرقون والمبشرون بمعاونة الاستعمار إلى مجال التربية ، محاولين غرس مبادئ التربية الغربية في نفوس المسلمين حتى يشبوا « مستغربين » في حياتهم وتفكيرهم ، وحتى تخف في نفوسهم موازين القيم الإسلامية (انظر ص ١١٤ من مجلة « الإسلام » ، Al-Islam الصادر في ١٦ مارس سنة ١٩٥٨) .

• وليس نشاط المستشرقين موجهاً فقط إلى المسلمين ، إنهم يفتحون عيونهم لكل الاتجاهات وهم يقظون لكل حركة قد تعوق سيرهم أو تفسد خططهم ، فإن حاول أحدهم أن يبدو محايداً أو يتخفف من أفعال التعصب تجد بقية المستشرقين يهجون في وجهه يطالبونه بأن يكون موضوعياً ، وأن يستخدم الطريقة العلمية ويلجأ إلى النقد ذي المستوى العالي وهكذا . ومثال ذلك ما كتبه الفرد جيوم Alfred Guillaume تعليماً على كتاب « محمد في مكة ، من تأليف مونتجمري وات M. Watt هاجم جيوم وات ؛ لأن وات خرج عن الخط التقليدي للمستشرقين في بعض الاتجاهات (انظر ص ١٣٨ من مجلة « الإسلام ، Al-Islam الصادر في ١٥ أبريل سنة ١٩٥٨) .

• ولا يعرف العقل ولا المنطق حداً لما يقوم به المستشرقون من تحريف للتاريخ الإسلامى ، وتشويه لمبادئ الإسلام وثقافته ، وإعطاء المعلومات الخاطئة عنه وعن أهله ، وكذلك يحاهدون بكل الوسائل ليتقصوا من الدور الذى لعبه الإسلام في تاريخ الثقافة الإنسانية . إن المستشرقين جميعاً فيهم قدر مشترك في هذا الجانب والتفاوت — إن وجد بينهم — إنما هو في الدرجة فقط ؛ فبعضهم أكثر تعصباً ضد الإسلام وعداوة له من البعض الآخر ، ولكن يصدق عليهم جميعاً أنهم أعداؤه (١) .

وإذا كان الاستشراق قد قام على أكتاف الرهبان والمبشرين في أول الأمر ثم انفصل من بعد ذلك بالمستعمرين — فإنه ما زال حتى اليوم يعتمد على هؤلاء وأولئك ولو أن أكثرهم يكرهون أن تكشف حقيقتهم ويؤثرون أن يخفوا وراء مختلف العناوين والأسماء .

(١) انظر المجلات والكتب التى ورد ذكرها في هذه النقطه وخاصة العالم الإسلامى « الانجليزية » The Muslim World ، « والإسلام » التى تصدر بالإنجليزية في كراچى — باكستان في أعداد فبراير ومارس وأبريل ومايو لسنة ١٩٥٨ و « موجز دائرة المعارف الإسلامية » .

جدول رقم (١)

المستشرقون المعاصرون

- أبرهام لاسيه
عرف من نشاطه أنه مؤلف كتاب « اليهودية في الإسلام » .
- سي. سي. آدمز O. O. Adams
انجليزي باشر التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الزمن
ومؤلف كتاب « الإسلام والتجديد في مصر » المترجم من الإنجليزية إلى
العربية تحت العنوان المذكور .
- إدوارد أبر
أستاذ في الجامعة الكاثوليكية في واشنطن .
- إدوارد فرمان E. Ferman
من ألد أعداء الإسلام وأكثر المستشرقين طعنًا فيه . له كتاب
بالإنجليزية عن « تاريخ المسلمين وفتوحاتهم » .
- أدولف لالفرلي E. Oalverley
أمريكي متعصب رأس تحرير مجلة « العالم الإسلامي » The Muslim World
الأمريكية لفترة من الزمن ، ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية » ،
ومن الذين باثروا التدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عدة مرات ،
معروف باتجاهات تبشيرية سافرة .
- أريك سترودر
مؤلف كتاب « أمة محمد » الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٥ .

Arthur

• ج. سي. آرثر

• مؤلف «العناصر الصوفية في محمد» ، الذي صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٤ .

Arthur Jeffry

• آرثر جيفري

• معروف بتعصبه السافر ضد الإسلام والمسلمين . ومن كتبه :

— «مصادر تاريخ القرآن» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣٧ .

— «الكلمات الدخيلة في القرآن» ، بالإنجليزية .

— «القرآن ككتاب ديني» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٢ .

T. W. Arnold

• ت. و. أرنولد

• إنجليزي اشترك في تحرير «دائرة المعارف الإسلامية» ، ومن كتبه :

— «الدعوة إلى الإسلام» ، ترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— «والخلافة» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٢٤ .

— «تراث الإسلام» ، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣١ .

Arnold Toynbee

• أرنولد توينبي

• إنجليزي له أخطاء فيما كتب عن الإسلام والرسول في كتابه العالمى ودراسة

في التاريخ . وسخطوه هنا شديد الخطورة لأن الكتاب يعتبر أحسن دراسة

موضوعية للتاريخ في العصر الحديث في نظر كثير من الناس وخاصة

الشرقيين ، والعرب منهم بوجه أخص .

Elder

• إ. إ. إلدر

• قسيس يساهم في تحرير «مجلة العالم الإسلامي» ، التي تصدر بالإنجليزية

في أمريكا .

• الفرد كارلتون A. Karlton
أمريكي كان مديراً لكلية حلب ثم عين نائباً لرئيس جمعية البعثات
الأمريكية التبشيرية في الخارج .

• ج. ا. ا. ايزنبرج J. Eisenberg
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ل. ا. ا. ايزنبرج L. Eisenberg
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• و. ايفانوف W. Ivanow
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ف. بابنجر F. Babinger
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ا. باجليارو A. Bagliaro
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ج. بارث J. Barth
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ر. باريت R. Paret
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

• ر. باسيت R. Passet
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

- ١٠. بشوب Bishop
قسيس يسام في تحرير مجلة «العالم الإسلامى» الأمريكية .
- بروانه Browne
إنجليزى كان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .
- ل. ل. بروانه L. L. Brown
قسيس أمريكى يسام في تحرير مجلة «العالم الإسلامى» الأمريكية .
- سى . سى . برج O. O. Berg
من محررى «دائرة المعارف الإسلامية» ،
- ه. ه. برو : H. H. Brau
من محررى «دائرة المعارف الإسلامية» ،
- ١٠ ل . بروفنسال E. L. Provensal
من محررى «دائرة المعارف الإسلامية» ،
- ر . بل B. Bell
إنجليزى كثير الخطأ فى حديثه عن الإسلام والقرآن . ومن كتبه :
— «أصول الإسلام فى بيئته المسيحية» ، صدر فى سنة ١٩٢٦ .
— «القرآن» ، صدر فى سنة ١٩٣٧ .
— «مقدمة القرآن» ، صدر فى ١٩٥٤ .
- ر . بلاتشير B. Blacher
فرنسى ومؤلف كتاب «مقدمة للقرآن» ، صدر فى ١٩٤٧ .
- م . بلسنر M. Plessner
من محررى «دائرة المعارف الإسلامية» ،

- ف . بول F. Buhl
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- بت . ف . يوتسner V. T. Buchner
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ج . بيرسner J. Podersen
دائمركي ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية » . وكان عضواً بالمجمع
العلمي العربي في دمشق والآن أستاذ في جامعة كوبنهاغن .
- لك . بيكسner
قسيس يساهم في تحرير « مجلة العالم الاسلامي » الأمريكية .
- ا . س . بيغبريدج A. S. Beveridge
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- س . ه . بيكر S. H. Becker
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ا . س . تريتلون A. S. Tritton
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ر . تشودي R. Chudi
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- ث . ماسي جوينبول Th. Jwynboll
من كبار محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .

- نيودى نولر ك T. Noel/leke
المائى معروف بعدائه للإسلام . له كتاب عن القرآن ، وكتاب آخر عن التاريخ الإسلامى ظهر بالإنجليزية فى د ساسلة تاريخ العالم ، .

- جابيتانى Gaetani
إيطالى وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

- ١ . جروهمان A. Grohman
من محردى ، دائرة المعارف الإسلامية ، .

- جريفنى Griffni
إيطالى وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

- جوتهيل Gottheil
كولومبى وكان عضواً بالمجمع العلمى العربى فى دمشق .

- ل . جوثير L. Gauthier
فرنسى متمصب دينياً وجنسياً ، كثير التشهير بالإسلام والحقد عليه ، من أتباع رينان فى فكرة تمييز الآريين فى السيادة على غيرهم (أنظر ص ٢٥ وما بعدها من العدد ١ ، ومن المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥) من د مجلة جمعية الدراسات الشرقية .

- جودفروى ديمومبينز Gaudefroy Demombynes
من محردى د دائرة المعارف الإسلامية ، له كتاب عن الحج ، فيه كثير من الخلط والتشويه ، (أنظر ص ١٣ من العدد ١ ، من المجلد ٩ ، يناير سنة ١٩٢٥ من د مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، .

- و . بوركمان W . Bjorkman
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- جويدي Guidi
إيطالي وكان عضوا بالمجمع العلمي العربي دمشق :
- ب . بويل B. Goel
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية »
- جى دوسو Guy Dussaud
فرنسي وكان عضوا بالمجمع العلمي العربي في دمشق .
- جيمس هنري بريستيد J. H. Brestead
أمريكي يدير معهد الشرق الأوسط بجامعة شيكاغو في أمريكا
- ج . ل . دلافيرا G. L. della Vida
من كبار محرري « دائرة المعارف الإسلامية » .
- هـ . أ . دوغلاس A. H. Danglas
من محرري مجلة « العالم الإسلامي » الأمريكية .
- د . م . دونالدسون D. M. Donaldson
قسيس أمريكي يساهم في تحرير مجلة « العالم الإسلامي » الأمريكية ومن كتبه :
— « دين الشيعة » ، صدر في عام ١٩٣٧ .
— « دراسات في علم الأخلاق الإسلامية » ، صدر في عام ١٩٥٣ .
- دي بوير De Boer
من محرري « دائرة المعارف الإسلامية » وله كتب عن الفلسفة الإسلامية
ترجم بعضها إلى العربية .

- ديتريش Dietrich
من محرري د دائرة المعارف الاسلامية ،
- ا . ديفير E. Dinot
فرنسي شديد التعصب ضد الاسلام ، له كتاب بالفرنسية «الشرق والغرب» .
- ر . روبرتز R. Roberts
انجليزي ومؤلف د القوانين الاجتماعية في القرآن ، وهو دراسة مقارنة بين القرآن والتوراة في القوانين الاجتماعية صدر في عام ١٩٢٥ .
- ه . ريكندرروف H. Bekendorf
من محرري د دائرة المعارف الاسلامية ، وله بعض الكتب
- ك . ف . زتيرستين K. V. Zettersteen
من كبار محرري د دائرة المعارف الإسلامية ،
- و . سباير O. Spies
من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ،
- ه . سپير H. Speyer
من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .
- م . سترخ M. Strech
من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ستيغمه روشمان
مؤلف د تاريخ الحروب الصليبية صدر الجزء الثالث منه عام ١٩٥٤ ، .

- م . سميت M. Smith
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ،
- سنوك هورجنه Snouk Horgronje
هولندي ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، . حارب الاسلام
والمسلمين بكتبه وكان مستشاراً لحكومته في شتوتن أندونيسيا ،
له كتاب ، الإسلام ، .
- ر . ستروتمان R. Strotman
ألماني الأصل ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ب . شريك B. Schrieke
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ج . شلايفر J. Shlaifer
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- صمويل مرسر S. Mercer
أمريكي وكان رئيساً لجمعية الدراسات الشرقية الأمريكية التي تأسست
في مدينة هامبير بولاية أوهايو وكان لها فروع في أوروبا وكندا ،
كما كان رئيساً لتحرير مجلة هذه الجمعية .
- سي . فانه اسينرونك O. van Arendonk
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .
- ه . فوخس H. Fuchs
من محرري دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ك. فوللرز K. Vollers

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ف. فوكا V. Vocca

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ١. فيشر A. Fisher

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ،

• كارل بروكلمان Karl Brockelmann

ألماني الأصل ومن محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، ، صاحب أكبر موسوعة في تاريخ الآداب العربية باللغة الألمانية ، ومن مؤلفاته الهامة د تاريخ الشعوب الإسلامية ، المترجم من الألمانية إلى الإنجليزية . كان عضوا بالمجمع العلمي العربي في دمشق ، (أنظر الإشارة إلى بعض أخطائه التاريخية والعلمية في مجلة الإسلام ، Al-Islam التي تصدر بالانجليزية في كراتشي - باكستان ص ١٤١ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨)

• ر. أ. كرن R. A. Kern

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• ١. كور A. Cour

من محرري د دائرة المعارف الإسلامية ، .

• كوسني ولسون K. Willson

يساهم في تحرير مجلة د العالم الإسلامي ، الأمريكية .

- ج . هـ . كرامرز J. H. Kramers
هولندي من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» ، كثير الطعن في الإسلام
وصاحب ميول تبشيرية سافرة .
- لونجورث ديمز Longworth Dames
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ت . لويشي T. Luwichi
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- ب . لويس Bernard Lewis
إنجليزي له مقالات كثيرة وبعض الكتب منها «العرب في التاريخ» ،
صدر في عام ١٩٥٠ والآن أستاذ بجامعة لندن .
- ر . ليفي R. Levy
متخصص في الدراسات الاجتماعية للإسلام ، ومن كتبه :
— مقدمة لدراسة علم الاجتماع الإسلامي صدر في عام ١٩٣٣ .
— «الميكال الاجتماعي للإسلام» ، ظهر في عام ١٩٥٧ ، ويصدر
في أجزاء متتالية .
- ج . مارسايز G. Marsais
من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .
- هـ . ماسي H. Massey
فرنسي ويعرف من مؤلفاته كتاب «الاسلام» ، صدر في عام ١٩٣٠ .

• ل ١٠٠ مرل

أمريكي يساهم في تحرير مجلة « العالم الاسلامي ، الأمريكية .

• ت. منزل T Menzel

من محردى ، دائرة المعارف الاسلامية ، .

• سى . موريسون Morrison

أمريكي ومؤلف كتاب « التوتر السياسي والاجتماعي والديني في الشرق الأوسط ، عام ١٩٥٤ ، .

• ف . مينورسكى V Minorski

من محردى ، دائرة المعارف الإسلامية ، والآن أستاذ بجامعة كبرديج .

• نالينو Nalino

إيطالي وكان عضوا بالمجمع العلمى العربى فى دمشق . معروف بكتاباتة ضد الاسلام .

• ه . سى . نيبيرج H. S. Nyberg

من محردى ، دائرة المعارف الاسلامية ،

• م . نيفس

كان محرداً فى مجلة العالم الاسلامي ، الأمريكية ، .

• و . هارتنر Hartner

من محردى ، دائرة المعارف الاسلامية ،

Hartman

• هارتمان

ألماني الأصل وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق ويعرف
من مؤلفاته «الإسلام والقومية» . ظهر في عام ١٩٤٨ .

H. Dunne

• هاورث دن

من أصل ألماني ويعيش في أمريكا الآن . يسمى نفسه جمال الدين ويعرف
من مؤلفاته «مقدمة لدراسة التربية في مصر» بالإنجليزية .

H. Reed

• هاورد ريد

أمريكي نشأ في بيئة تبشيرية في تركيا وتخصص في التاريخ الإسلامي
والشئون التركية . كان أستاذاً ببعض الجامعات الأمريكية ثم مثلاً
أؤسسة فورد في بيروت له بعض المقالات ولا تعرف له كتب تذكر .

M. Hautsma

• م . هوتسما

هولندي وكان عضواً بالمجمع العلمي العربي في دمشق ومن محرري «دائرة
المعارف الإسلامية» .

J. Horovits

• هوروفيتس

ألماني الأصل من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

A. Hongman

• ١ . هوخممان

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

A. J. Huisman

• ١ . ج . هويسمان

من محرري «دائرة المعارف الإسلامية» .

- ب . هـ B. Heller
من محردى د دائرة المعارف الاسلامية .
- و . هيفنينج W. Heffening
من محردى د دائرة المعارف الاسلامية .
- هيو رت Huart
من المستشرقين المشهورين بالتخبط فى عرض الاسلام ومن محردى
دائرة المعارف الاسلامية .
- م . وات M. Watt
انجليزى له بعض المقالات ومن كتبه :
— د الجبر والاختيار فى الاسلام ، صدر فى عام ١٩٤٨ .
— د محمد فى مكة ، صدر فى عام ١٩٥٣ .
- ج . ووكر J. Walker
من محردى د دائرة المعارف الاسلامية ، ومؤلف كتاب د ملاح
من التواردة فى القرآن ، صدر فى عام ١٩٣٦ .
- ب . وينيك P. Wittek
من محردى د دائرة المعارف الاسلامية .
- ت . هـ . وير T. H. Weir
من محردى د دائرة المعارف الاسلامية .

C. Young

• ك. مانج

أمريكي مارس التبشير في إيران ، كان أستاذاً في قسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون في أمريكا والآن مدير هذا القسم ومستشار وزارة الخارجية الأمريكية في شؤون الشرق الأوسط وخاصة في شؤون إيران . له مقالات متفرقة ولا يعرف له كتب تذكر .

J. Welhausen

• يوليوس ويلهاوزن

ألماني الأصل ١٨٤٤ - ١٩١٩ اشتهر بتعصبه ضد الإسلام وتشويه مبادئه ، يعرف من كتب تاريخ اليهود .

جدول رقم (٢)

الخطرون من المستشرقين

الذين تعد كتبهم حجة بين الغربيين أو لآرائهم شبه حجية بين المسلمين

• ا. ج. أربري A. J. Arberry

إنجليزي معروف بالتعصب ضد الإسلام والمسلمين ومن محرري دائرة المعارف الإسلامية ، والآن أستاذ بجامعة كيرديج ومن المؤسف أنه أستاذ لكثير من المصريين الذين تخرجوا في الدراسات الإسلامية واللغوية إنجلترا . ومن كتبه :

— الإسلام اليوم ، صدر في عام ١٩٤٣ .

— مقدمة لتاريخ التصوف ، صدر في عام ١٩٤٧ .

— التصوف ، صدر في عام ١٩٥٠ .

— ترجمة القرآن ، صدر في عام ١٩٥٠ .

• ألفريد جيوم A. Geom

إنجليزي معاصر اشتهر بالتعصب ضد الاسلام . حاضر في جامعات إنجلترا وأمريكا . وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية . ومن كتبه «الاسلام» ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير من أرسلتهم الحكومة المصرية في بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية .

• بارون كارا دي فو Baron Carra de Vaux

فرنسي متعصب جداً ضد الاسلام والمسلمين . ساهم بنصيب بارز في تحرير «دائرة المعارف الإسلامية» .

H. A. B. Gibb

• هـ. ا. ب. جب

أكبر مستشرق انجلترا المعاصرين . كان عضواً بالمجمع اللغوى فى مصر
والآن أستاذ الدراسات الاسلامية والعربية فى جامعة هارفرد الأمريكية . من
كبار محردى وناشرى « دائرة المعارف الاسلامية » . له كتابات كثيرة فيها
عمق وخطورة وهذا هو سر خطورته . ومن كتبه :

— « طريق الاسلام » ألفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الانجليزية
إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « الاتجاهات الحديثة فى الاسلام » .

صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه وترجم إلى العربية تحت العنوان المذكور .

— « المذهب المحمدى » صدر فى عام ١٩٤٧ وأعيد طبعه .

— « الاسلام والمجتمع الغربى » يصدر فى أجزاء وقد اشترك معه آخرون
فى التأليف وله مقالات أخرى متفرقة .

Goldizher

• جوليز نيزهر

مجرى عرف بعداته للإسلام وبخطورة كتاباته عنه ومن محردى « دائرة
المعارف الاسلامية » . كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه « تاريخ مذاهب
التفسير الاسلامى » المترجم إلى العربية تحت العنوان السابق .

J. Maynard

• جون ماينارد

أمريكى متعصب كان يساهم فى تحرير « مجلة جمعية الدراسات الشرقية »
الأمريكية ، وخاصة باب الكتب الجديدة التى لها صلة بالاسلام وبالشرق على
العموم . (أنظر — مثلاً — ص ٢٢ وما بعدها من العدد ٢ ، من المجلد ٨ ،
أبريل سنة ١٩٢٤ من المجلة المذكورة .

S. M. Zweimer

• س. م. زويمر

مستشرق مبشر أشهر بعدائه الشديد للإسلام ، مؤسس مجلة «العالم الإسلامي» الأمريكية التبشيرية ، مؤلف كتاب «الإسلام تحد لعقيدة» صدر في سنة ١٩٠٨ ، وناشر كتاب «الإسلام» وهو مجموعة مقالات قدمت للؤتمر التبشيري الثاني في سنة ١٩١١ بلكنو في الهند . وتقديراً لجهوده التبشيرية أنشأ الأمريكيون وقفا باسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين .

• عزيز عطينة - سورمال

مصري مسيحي ، كان أستاذا بجامعة الاسكندرية والآن يدرس بإحدى جامعات أمريكا ، شديد الحقد على الإسلام والمسلمين وكثير التحريف للتعاليم الإسلامية . يستعين على الحقد والتحريف بكونه بعيداً عن مصر والمسلمين ، له بعض الكتب عن الحروب الصليبية .

• غ. فون جرونباوم G. von Grunbaum

من أصل ألماني يهودي مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعة شيكاغو وكان أستاذاً بجامعة شيكاغو ، من ألد أعداء الإسلام . في جميع كتاباته تخطيط واعتداء على القيم الإسلامية والمسلمين ، كثير الكتابة وله معجبون من المستشرقين . ومن كتبه :

— «إسلام العصور الوسطى» صدر في عام ١٩٤٦

— «الأياد المحمدية» صدر في عام ١٩٥١ .

— «محاولات في شرح الإسلام المعاصر» صدر في عام ١٩٤٧ .

— «دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية» صدر في عام ١٩٥٤ .

— «الإسلام» مجموعة من المقالات المتفرقة ، صدر في عام ١٩٥٧ .

— « الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية » ، صدر عام ١٩٥٥ .

P. H. Hitti

• فيليب هيتي

لبناني مسيحي تأمرك ، كان استاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون بأمريكا ثم رئيساً لهذا القسم ، وهو الآن بالمعاش . من ألد أعداء الإسلام ، ويتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية في أمريكا ، وهو مستشار غير رسمي لوزارة الخارجية الأمريكية في شئون الشرق الأوسط ، يحاول دائماً أن ينتقص دور الإسلام في بناء الثقافة الإنسانية ويكره أن ينسب للمسلمين أى فضل ؛ فقد كتب — على سبيل المثال — في « دائرة المعارف الأمريكية » ، طبع سنة ١٩٤٨ تحت عنوان « الأدب العربي » ، ص ١٢٩ يقول : « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة بالظهور إلا في القسم الأخير من القرن التاسع عشر ، وكان الكثرة من قادة هذه الحركة الجديدة نصارى من لبنان تعلبوا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين . ومحاولات « حتى » انتقاص فضل الإسلام والمسلمين ليست فقط قاصرة على العصر الحديث ولكنها تنطبق على جميع مراحل التاريخ الإسلامى كما هو موضح في كتبه التى نذكر منها :

— « تاريخ العرب » ، ظهر بالإنجليزية وأعيد طبعه عدة مرات وهو مليء باللعن في الإسلام والسخرية من نبيه وكله حقن دسم وكرامية . انظر مثلاً مجلة « الإسلام » ، الإنجليزية Islam — ١ التى تصدر في كراتشى — باكستان ص ١٣٨ من عدد أبريل سنة ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ من عدد أول مايو سنة ١٩٥٨ — « تاريخ سوريا » .

— « أصل الدروز وديانتهم » ، صدر في سنة ١٩٢٨ .

A. J. Wensink

• أ. ج. فينسينك

عدو لنود للإسلام ونبيه ، كان عضواً بالجمعية اللغوى المصرى ثم أخرج منه

على أثر أزمة آثارها الدكتور الطيب حسين الهوارى مؤلف كتاب
 المستشرقون والاسلام ، صدر فى سنة ١٩٣٦ . وحدث ذلك بعد أن نشر
 فينسينك رأيه فى القرآن والرسول مدعياً أن الرسول ألف القرآن من خلاصة
 الكتب الدينية والفلسفية التى سبقته ، انظر : المستشرقون والاسلام ،
 ص ٧١٠ وما بعدها . هذا والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان « عقيدة
 الاسلام » صدر فى سنة ١٩٣٢ .

• كيفيت كراج K. Oragg

أمريكى شديد التعصب ضد الإسلام . قام بالتدريس فى الجامعة الأمريكية
 بالقاهرة لفترة من الوقت . الآن رئيس تحرير مجلة « العالم الإسلامى » الأمريكية
 التبشيرية ورئيس قسم اللاهوت المسيحى فى هارفورد ، ومتعهد ، مبشرين ومن
 كتبه « دعوة المثلثة » ، صدر فى عام ١٩٥٦ .

• لوى ماسيغون L. Massignon

أكبر مستشرق فرنسا المعاصرين ، ومستشار وزارة المستعمرات
 الفرنسية فى شئون شمال إفريقيا ، والراعى الروحى للجمعيات التبشيرية الفرنسية
 فى مصر . زار العالم الإسلامى أكثر من مرة وخدم بالجيش الفرنسى خمس
 سنوات فى الحرب العالمية الأولى ، كان عضواً بالجمعية اللغوى المصرى والجمع
 العلمى العربى فى دمشق ، متخصص فى الفلسفة والتصوف الإسلامى ، ومن كتبه :
 « الخلاص الصوفى الشهيد فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٢٢ . وله كتب وأبحاث
 أخرى عن الفلسفة والتصوف . وهو من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » .

• د. ب. ماكروندال D. B. Macdonald

أمريكى من أشد المتعصبين ضد الإسلام والمسلمين ، يصدر فى كتاباته عن

روح تبشيرية متأصلة . من كبار محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ومن كتبه :
— « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الاسلام » ، صدر
فى سنة ١٩٠٣ .

— « الموقف الدينى والحياة فى الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٨ .

• مايلز ميرييه M Green

سكرتير تحرير مجلة « الشرق الأوسط » .

• جيمس هورسى

مسيحي عراقي . رئيس قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة جون
هوبكنز فى واشنطن ، ومدير معهد الشرق الأوسط للأبحاث والتربية
بواشنطن ، متعصب حقود على الاسلام وأبنائه ومن كتبه المشحونة
بالطعن والأخطاء « الحرب والسلام فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٥٥ ،
وله مقالات أخرى .

• د . سى . مرموليونث D. S. Margoliouth

إنجليزى متعصب ضد الاسلام ومن محررى « دائرة المعارف الإسلامية » ،
كان عضواً بالجمع اللغوى المصرى والجمع العلمى فى دمشق . ومن كتبه :
— « التطورات المبكرة فى الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٣ .
— « محمد ومطلع الإسلام » ، صدر فى سنة ١٩٠٥ .
— « الجامعة الإسلامية » ، صدر فى سنة ١٩١٢ .

• ر . ا : نيكولسون R. A. Nicholson

كان من أكبر مستشرقى إنجلترا المعاصرين ومن محررى « دائرة المعارف » ،
يتخصص فى التصوف الإسلامى والفلسفة وكان عضواً بالجمع اللغوى

المصرى . وهو من المنكرين على الإسلام أنه دين دوحى ويصفه بالمادية
وعدم السمو الانسانى . ومن كتبه :

« متصوفو الاسلام » ، صدر فى سنة ١٩١٠ .

« التاريخ الأدبى للعرب » ، صدر فى سنة ١٩٣٠ :

• هارفيل هول

رئيس تحرير « مجلة الشرق الأوسط الأمريكية » . وخطورته أنه يوجه
سياسة مجلة من أهم المجلات المعنية بشئون الشرق الأوسط السياسية والثقافية
فى العصر الحديث .

• هـنرى لاممىس السورى H. Lammens

فرانسى ١٨٧٢ - ١٩٢٧ . من محررى دائرة المعارف شديد التعصب
ضد الاسلام والمقد عليه ، مفرط فى عدائه وانحرافات لدرجة أفلقت بهض
المستشرقين أنفسهم (أنظر ص ١٥ - ١٦ من ١ ، من المجلد ٩ يناير
سنة ١٩٢٥ من « مجلة جمعية الدراسات الشرقية » الأمريكية ومن كتبه
« الاسلام » ،
« الطائف » .

• يوسف شاخت J. ghaecht

ألمانى متعصب ضد الاسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه
الاسلامى وأصوله . من محررى « دائرة المعارف الاسلامية » ودائرة
معارف العلوم الاجتماعية . وأشهر كتبه : « أصول الفقه الإسلامى » .

جدول رقم (٣)

بعض الكتب الخطيرة

المشوهة للإسلام، والشائنة الانتشار أو لها شبه حجة عند المسلمين

موسوعات :

• دوائر المعارف الإسلامية ، The Encyclopaedia Of Islam
صدرت بعدة لغات حية ويعاد طبعها في الوقت الحاضر ، وقد ظهر
بعض أجزاء الطبعة الجديدة بالفعل .

• موجز دائرة المعارف الإسلامية ، Shorter Encyclopaedia
Of Islam

• دائرة معارف الدين والأخلاق ، Encyclopaedia Of Religion
(المقالات المتعلقة بموضوعات إسلامية) . And Ethics

• دائرة معارف العلوم الاجتماعية ، Encyclopaedia Of Social
Sciences (الموضوعات المتصلة بالإسلام والعرب)

• دراسة في التاريخ ،

(القسم المتصل بالإسلام ورسوله) من تأليف أرنولد توينبي :

A. Toynbee

الكتب :

• حياة محمد ، من تأليف سيرويليام موير W. Muir

• الإسلام ، من تأليف ألفرد جيوم : A. Geom

• دين الشيعة ، من تأليف د.م. دونالدسون . D. M. Donaldson

• تاريخ شارل الكبير ، من تأليف القس نيرين Bishop Turpin

• الإسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف هنري لامنس H. Lammens

- د الإسلام ، (متحد لعقيدة) ظهر بالانجليزية من تأليف المبشر : ذويمر
S. M. Zweimer
- د دعوة المثذنة ، ظهر بالانجليزية من تأليف كينيت كراج : K. Cragg
- د الإسلام اليوم ، بالانجليزية من تأليف ا . ج . أدبرى : A. J. Arberry
- الترجمة الانجليزية من وضع ا . ج . أدبرى
- د تاريخ مذاهب التفسير الإسلامى ، ظهر بالألمانية وترجم إلى العربية .
من تأليف جولده زيهير : Goldziher
- د تاريخ العرب ، ظهر بالانجليزية والعربية وطبع عدة طبعات ، من
تأليف فيليب حتى .
- د اليهودية فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف ابراهيم كاش .
- د عقيدة الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف ا . ج . فينسينك :
Wensink
- د الحلاج الصوفى الشهيد فى الاسلام ، ظهر بالفرنسية من تأليف لوى
ماسينيون L. Massignon
- د الحرب والسلام فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية من تأليف مجيدى قدورى
- د تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الاسلام ،
- ظهر بالانجليزية من تأليف د ب . ماكدونالد : D. B. Macdonald
- د الاتجاهات الحديثة فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية ،
من تأليف ه . ا . ر . جب : Gibb
- د طريق الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف جماعة
من المستشرقين اشترك فى تأليفه ونشره ه . ا . ر . جب
- د التصوف فى الاسلام ، ظهر بالانجليزية وترجم إلى العربية من تأليف
ر . ا . نيكلسون Nicholson

• « مصادر تاريخ القرآن » بالانجليزية من تأليف آرثر جيفري :

Arthu Jeffry

• « أصول الاسلام في بيئته المسيحية » بالانجليزية من تأليف ر. بل :

R. Bell

• « مقدمة القرآن » بالانجليزية من تأليف ر. بل

• « التطورات المبكرة في الاسلام » بالانجليزية من تأليف د. س .

مرجوليوث : D. S. Margoliouth

• « محمد ومطلع الاسلام » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « الاسلام » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « الجامعة الإسلامية » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « قطرة إلى الاسلام » ظهر بالانجليزية من تأليف أريك بيتان

• « اسلام العصور الوسطى » ظهر بالانجليزية من تأليف ج . فون

جرونبوم : G. von Grunebaum

• « الاسلام » مجموعة مقالات متفرقة ظهرت بالانجليزية للمؤلف السابق .

• « الأعياد المحمدية » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية » بالانجليزية ولنفس المؤلف

• « محاولات . . . في شرح الاسلام المعاصر » مجموعة مقالات ظهرت بالانجليزية

لنفس المؤلف . . .

الدراسات :

• « مجلة العالم الاسلامي » The Muslim World مجلة تبشيرية تصدر

بالانجليزية هارثورد بأمرىكا وتوزع في جمع أنحاء العالم .

- د مجلة العالم الاسلامى ، Le Monde Mnsalman مجلة تبشيرية تصدر بالفرنسية فى فرنسا وتوزع فى جميع أنحاء العالم .
- د مجلة جمعية الدراسات الشرقية ، أنشأها المستشرقون الأمريكيون فى جامبير Gambier بولاية أوهايو Ohio وكان لها بعض فروع فى أوروبا وكندا .
- د مجلة شئون الشرق الأوسط ، . تصدر بالانجليزية فى أمريكا ويحورها عدد من المستشرقين المعادين للعرب والمسلمين واهتمامها موجه فى النوجة الأولى إلى الجوانب السياسية .
- د مجلة الشرق الأوسط ، مجلة أمريكية سياسية تعرض للإسلام من وقت لآخر فى بعض المقالات . . .

كتاب «مجد الإسلام»^{*} لجاستون قبيّت

(*) دراسة للاستاذ الدكتور حنين مؤنس أستاذ التاريخ الإسلامى بجامعة القاهرة .
صدرت بالمعق الأدبى لجريدة الأهرام «أهرام الجمعة» وحظت مرشاً وتعليلاً ومناقشة
الفكر الاستعمراقى من واقع إكناجه العلمى .

« هذا » الكلام الفارغ ، هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا . .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار . وفي ميدان العلم الحديد والنار
هما العمل والعمل الطويل . . .

هذا واحد من عشرات الكتب التي تنشر هنا كل شهر . .
كتب كثيرة يكتبها الأعداء والخصوم .

مهما كان رأينا فيها ، فإنها تمثل خطة وجهداً وسنوات من العمر . .
إنها أسلحة يحاربوننا بها . أسلحة تنفعهم في المعركة ، لا مجرد قذائف يذهب
بها الهواء ثم تتلاشى . .

إننا قد نسخر منها ، ولكنها في النهاية تؤذيها . . إنها سم يستقر
في الجسد . .

وماذا نفعل نحن لتتق هذا السم ؟

هل تجاهله ونقول : كلام فارغ !

هل نكتفي بمقال ننشره في صحفنا نطمئن به أنفسنا على أن كل شيء بخير ؟

إن هذه الكتب تنشر في الدنيا كلها على نطاق واسع . .

والرد عليها لا يكون إلا في الدنيا كلها وعلى نطاق أوسع . .

وذلك يتطلب عملاً شاقاً . .

وهذا بالضبط هو واجنا اليوم : العمل الشاق . .

إن الدنيا لا تحترم كتاباً يكتبه صاحبه وكأنه يقسلي : كلبتان من هذه

وكلبتان من هناك وعنوان . . وهذا هو الكتاب . .

ولكن الدنيا كلها تحترم أي مؤلف جاد .

مهما كان موقف القارئ منك ، فهو يشعر أنه مرغم على احترامك . .

وليس في الدنيا شيء أَدعى للاحترام من العمل الجاد .
إننى لا أعرض هذا الكتاب لأسلى القارى أو لأهون عليه أمر خصومنا .
إننى أعرضه لأهيب بأهل العلم : قوموا واعملوا ، إذا كنتم تريدون
أن يزيد احترامنا في قلوب الناس . .

• المؤلف : لم يفهمنا ولم نقيمهم :

هذه محاولة لنجاح تاريخنا الطويل في نصف ٣٥٠ صفحة حاول جاستون
فبيت أن يقدمه بانوراما ، لتاريخ الإسلام .
والطريقة التي سار عليها طريقة معروفة انبجها غيره في تلخيص تواريخ غيرنا
من الأمم ، وهى عرض التاريخ عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين
والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ إذا أمكن .

ومهمة المؤلف في أمثال هذه الكتب هى تحديد الاتجاه الذى سيسير عليه
الكتاب ثم في اختيار الصفحات بناء على ذلك الاتجاه ، وأخيراً الربط بينها
بمبارات مختصرة قدر الامكان .

وهنا خطورة هذا الطراز من التأليف لأن المؤلف مهما اجتهد في تحرى
الإنصاف في الاختيار لا يمكن أن يتخلص من شخصيته وميوله ، ولا يمكن
بالتالى أن يقول إن الكتاب ليس من تأليفه وتوجيهه ، أو أنه لا يمثل رأيه .

فالكتاب ليس كتابه من ناحية ، لأنه بمجموع مختارات .
والكتاب كتابه من ناحية أخرى ، لأنه هو الذى اختار ورتب
وربط المتفرقات . .

وهو منقود بسبب الاختيار . .

وهو منقود مرة أخرى بسبب الربط والتوجيه . .

وقل أن ألف رجل كتابا على هذا المنهج ثم سلم من النقد الشديد . .

والمؤلف هنا فرنسى . والفرنسى ، مهما بلغ علمه ، ومهما قيل عن تجرده
لا يمكن أن ترضى نفسه بإنصاف العرب والمسلمين بحال . .
وهو رجل معروف لنا . كان مديراً لمتحف الفن الإسلامى سنوات طويلة .
وقد كتب تاريخاً عاماً لمصر الإسلامية مرتين .
وترجم كتاب الأيام لطفه حسين ويوميات فائب فى الأدياف لتوفيق
الحكيم وبمجموعة قصص « بنت الشيطان ، لمحمود تيمور .
وكتابه الذى ألفه مع لوى هو تكور عن مساجد القاهرة معروف .
وهو الذى نشر جزءاً كبيراً من خطط المقرئى .
وقبل أن يصدر كتابه الذى نعرضه اليوم نشر قطعة كبيرة من بدائع
الزهور لابن إياس بعنوان لطيف : يوميات رجل من الأوساط من
أهل القاهرة .

وهو إذن رجل كان من المنتظر أن يعرفنا جداً .
وكنا نحسب أننا نعرفه جيداً . .

• هذا الحق القديم المتجدد :

ولكن كتابه هذا يدل على أننا كنا مخطئين فى الأمرين معاً .
فلا نحن عرفناه ، ولا هو عرفنا كما ينبغي أن يعرف الناس . .
وفى عرضه المجهد لتاريخنا قاته أهم الحقائق التى سیرت هذا التاريخ .
استحوذت على اهتمامه حوادث السياسة والوقائع والحروب ، فعنى يتابع
قيام الدول وسقوطها والحروب ووقائعها . .
وفاته أن للعرب والمسلمين تاريخاً آخر غير هذه السلسلة الطويلة من وقائع
السياسة والميادين . .

فاته تاريخ المجتمع الإسلامى كيف تكون وكيف قام . وتاريخ اللغة العربية

كيف سارت من الخليج إلى المحيط وتاريخ الحضارة الإسلامية وهو في الواقع كتاب تاريخ أمنا جميعاً . .

فليس بين فصول كتابه فصل واحد عن انتشار الإسلام وكيف كان .
وليس هناك سطر واحد عن لغة العرب وكيف أصبحت لغة الملايين .
ولا ذكر في كتابه لنواحي حضارتنا ، كل ما هناك هو أنه يقف في نهاية الكتاب فيقول إن حضارتنا ركبت بعد القرن الخامس عشر لأنها لم تقم على أساس حضارة اليونان !

وهذا أعجب ما سمعناه من مؤرخ .

وهذا أغرب ما يمكن أن يقول عالم له هذه الخبرة بتاريخ المسلمين . .
إن صاحبنا يجرى في تيار هذا الخيال الفرنسي الذي يعود إلى حضارة الإغريق بكل شيء . والمؤرخون في الدنيا كلها قد نزعوا عن ذلك الوهم الذي ساد الفكر الأوروبي إلى الحرب العالمية الأولى . . .
لأن حضارة أوروبا اليوم ليست استمرارا للحضارة الإغريقية . ولو كانت استمرارا لما لكنا نقول اليوم بهذا الشطط الذي قاله أفلاطون في « الجمهورية » داعيا إلى جعل الحكم في أيدي طائفة مختارة من الناس يتصاهرون فيما بينهم ، ويبدون أطفالهم بصورة جماعية ، ثم تربيهم الدولة محافظة على سلامة الجنس الممتاز . . وماذا أقول ؟ : ألا يعرف المؤلف أن أحدا من الشعوب لم يدرس أرسطو كما درسناه ؟ وإن قوما لم يهتموا ببطليموس كما اهتم منا به . . ؟ .

ولكنني أعود فأقول إن المؤلف فرنسي والفرنسي لا يفهم العربي أبدا .
هناك ستار من الحقد عند أصحابنا أبناء فرنسا يحول بينهم وبين أن يفهمونا حقد قديم يرجع إلى الحروب الصليبية ، والفرنسيون يعتقدون أنها كانت حربا بين فرنسا والإسلام . .

وحقد جديد بدأ سنة ١٨٣٠ عندما اعتدى الفرنسيون على الجزائر . .

حقد على عرب المغرب لأنهم لم يستسلموا لفرنسا ويقدموا بلادهم هدية لها . وحقد على عرب المشرق لأنهم لم يتركوا لإخوانهم لها تفعل بهم ما تريد . .
وحقد لأن فرنسا لا تعرف كيف تخرج من المشكلة التي أوقعت نفسها فيها في المغرب . . راحت الجمهورية الرابعة وستريح الجمهورية الخامسة .
هالك الألوف وضاعت الملايين . .

حقد نحن ضحيته ونحن ناره التي تتقد . .
حقد يفسد كل ما يكتبه الفرنسيون عنا فلنر إذن كيف أفسد الحقد هذا الكتاب .

• التثويه يبدأ من الصفحة الأولى :

يبدأ ذلك من الفصل الأول عن محمد صلوات الله عليه . .
وهو كغيره من المستشرقين الفرنسيين يردد نفس الأفكار التي حالت بين جمهور قرائهم وفهم صاحب الرسالة عليه السلام .
من هذه الأساطير مثلاً أن بنى أمية كانوا قبل الاسلام أغنى وأعز من بنى هاشم . .

مع أنهم يعرفون أن أعلا ذروة بانها قرشى قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانت عبد المطلب ، وهو ابن هاشم وجد النبي المباشر .
وأن بنى عبد شمس بن عبد الدار كانوا أفقر وأضعف بكثير من بنى هاشم بن عبد مناف .

وهو يعتمد في حوادث السيرة على كتاب البدء والتاريخ للبغدي ، والمقدسي من أهل القرن العاشر .

وهو يصور لقرائه أن القرآن الكريم كتاب غير منزل .
ونحن لا نطالبه بأن يعتقد ما نعتقد فليس من الضروري الا يكتب

عن الاسلام غير مسلم ، ولكن لإيمان المسلمين بغيرهم وألوهية رسالته ،
هو الأساس الذى يقوم عليه الكيان الإسلامى كله . لا بد أن يقول المؤرخ
لقراءته ذلك ، ولا بد أن يعينهم على إدراك قوة هذا الإيمان حتى يضعوا
أيديهم على سر القوة فى تاريخ المسلمين .

أما إلقاء الشك والسخرية فيترك الفارئ وهو لا يدرك كيف حقق
المسلمون ذلك كله . .

وعلى هذا فإن محمدا الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس محمدا رسول
الله الذى نحن على دينه . إنه رجل من صنع خيالهم وتصورهم .

وإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم هو عماد تاريخ الاسلام كله ، فإن تاريخ
الإسلام الذى يصوره أولئك المستشرقون ليس تاريخ الاسلام . .

ولكن فليت يختم هذا الفصل عن السيرة بعبارة للطبرى فى صفة الرسول
صلى الله عليه وسلم . صفته الجسدية . أما صفاته الروحية وشمائله الخلقية
فيوجزها فى عبارة لاتخرج منها الا بأنه كان سياسيا ماهرا . .

• شتان بين إعجاب وإعجاب :

ويمر المؤلف مسرعا بأبى بكر وعمر دون أن يخطر بباله أن يتفكر لحظة
فى ملكات هذين العبقريين . الفتوح الإسلامية فى نظره غزوات ، ومعااهدات
الصلح لاهداف لها الا الجزية والخراج . .
ثم يفتقل إلى بنى أمية . .

والفرنسيون معجبون ببنى أمية . . .

وسر الإعجاب أن جدهم أبا سفيان كان عدو الرسول صلى الله عليه وسلم
وافراً إذا أردت ما كتبه عيدهم هنرى لا مانس عن معاوية وي زيد وعبد الملك
وبنية بنى مروان ونحن معجبون ببنى أمية .

ولكن شتان بين الإعجابين .

فهم يعجبون بهم عن طريق الحقد ، ونحن معجبون بهم عن طريق الحب .
يعجبنا حلم معاوية ورجولته وسياسته وتوحيده أمر المسلمين . .
وتعجبنا عروبة عبد الملك بن مروان وإيمانه بها الذي خطا بسير التعريب
خطوات حاسمة إلى الأمام . .

ويعجبنا إيمان الوليد وسليمان وما تم على يديهما من فتوح . .
وتعجبنا من بنى أمية جميعا الفحولة والاصولة والشهامة والعروبة . .
ولكن ، ماذا يعجب الفرنسى فى بنى أمية ؟
يعجبهم أبو سفيان لأنه حارب الرسول صلى الله عليه وسلم .
ويعجبهم معاوية لأنه انتزع الخلافة من يد علي .
ويعجبهم يزيد لأنه قتل الحسين وأسر جنده بمهاجمة مكة . :
ويعجبهم بتمثيل الحجاج بأهل العراق ويعجبهم خبث المغيرة بن شعبه .
وهذه هى معظم الصفحات المختارة عن بنى أمية ا

• وهذا تاريخ بنى العباس . .

ويقتل إلى بنى العباس ، فاذا يختار عن بنى العباس ؟

بناء بغداد (عن ابن واضح البعقوبى) .

وهو يختار هذه القطعة ليقول إن الدولة الإسلامية أخرجت من يد العرب ،
وهو يصير على هذه الفكرة إصرارا غريبا ، كأنها وجدت من نفسه هوى . .
ثم ينقل عن أبى يوسف القاضى نص رسالة ابن المقفع فى معاملة أهل
الذمة . . . ينقاهم لى يؤكد ما يقوله غيره من المستشرقين عن سوء
حالهم فى ظلال الاسلام . .

وهذه الرسالة مكذوبة . وقد أثبتنا فى أبحاثنا أنها من مخزعات طوائف
من الفرس الحاكمة على العرب والاسلام .

ثم ينقل عن ابن خلدون فقرة قصيرة عن نشوء مذاهب التشريع الاسلامى .
وأى مؤرخ يعرف ما هو التاريخ ينبغي أن يقف طويلا أمام عبقریات
مالك وأبى حنيفة والشافعى وابن حنبل ، تلك التى وضعت تشريعات تروى
النفس عاشت منها وفيها جماعات المسلمين جيلا بعد جيل .

وأي العبقرية التشريعية اليونانية من عبقریات مشرعى الاسلام ؟
ويخصص المؤلف ضعف هذا الحجم لوصية عبد الحميد الكاتب للكتاب . .
وعندما يصل إلى هارون الرشيد لا يورد عنه إلا قطعة من يوميات اجينار .
مؤرخ شارلمان تصف سفارة الرشيد إليه . .

وهذه السفارة على ما هو معروف أسطورة من الاساطير . .
وما كان هارون الرشيد ليعنى بشارلمان هذا أو يرسل له سفارة وهدية . .
ولكن المؤرخ الغربى يتمسك بها . .

لأنها تقول إن الرشيد أرسل مفاتيح بيت المقدس للملك الفرنسى .
وهذا هو بيت القصيد !

وليس فى قائلينا هذا الشيء الذى يعرف بمفاتيح المدن .
ولا يمكن أن نتصور سببا معقولا يجعل الرشيد يفسر فى هذا . .
ولكن ما حيلتنا ؟ إنهم يشعرون بالسعادة إذ يرددون ذلك . .
وقطعة أخرى يذكرها عن الرشيد . نكبة البرامكة برواية المسعودى . .
ونلى ذلك حروب الآمين والمأمون . . إنه يخصص لها ٦ صفحات بينما
خصص لرسول الله صلى عليه وسلم ١٤ صفحة !

• الفضل كله للفرس والترك :

وفى أثناء ذلك يقف طويلا ليتحدث عن انفصال الأندلس . . ولكى
يتكلم عما يسميه استقلال المغرب ، وهو لا يسميه المغرب ، وإنما باسم
يولع به الفرنسيون ، وهو « لا بريرى » أى بلاد البربر .

وهذه التسمية فى ذاتها دسيسة . دسيسة تافهة ، لأن أهل المغرب عرب وهم يؤكدون للفرنسيين أنهم عرب .

ولكن المستعمر الفرنسى خلال القرن الماضى تصور أنه يستطيع أن يفصل المغرب عن الوطن العربى إذا أوهم أهله أنهم ليسوا عربا . .

وقد فشلت الدسيسة ، ولكن الوهم لازال يعمر أذهان الفرنسيين . .

وهم سعداء جدا - فيما يبدو - بذلك الوهم . .

وبدلا من أن يقف المؤلف طويلا عند قيام الدولة الأموية بالأندلس ،

ويدل قراءه على عبقرية عبد الرحمن الداخل . . لا يذكره الا فى سطور ،

ثم يسرع للتحدث عن بنى رستم الخارجيين فى تاهرت (برواية الخارجى

أبى زكريا) وعن الأدراسة . . بل عن بنى مدرار أصحاب سجلباسة ،

ثم يقول بكل سعادة : وهكذا سيكون الشمال الإفريقى كتلة ترفض الطاعة

للتخليفة المشرقية ، ا

ثم يعود إلى المشرق ليتحدث عن المأمون .

وماذا يقول عن المأمون ؟

إن دولته دولة فارسية لا أثر للعرب فيها ا

وما دام قد انتهى إلى أن المأمون غير عربى فهو لا يجد غضاضة

فى أن يتحدث عن نهضة العلوم أيام المأمون . . فهى نهضة غير عربية ا

ويتبع ذلك بفقرة ينقلها عن ميخائيل الصورى يتحدث فيها عن

مدرسة حران .

ثم يقف طويلا عند المعتزلة ، ومن عجب أنه ينقل كلامه عنهم عن المسعودى

دون غيره من الأصول . .

ويقتفل للحديث على المعتصم والترك ويتخير بالذات فقرات من رسالة

الجاحظ فى فضلهم . .

ولم ترض نفسه قبل ذلك بإيراد فقرة — ولو نصف هذه — عن فضل العرب لأن العرب بالنسبة له ولا مثاله سم ينبغي أن يتحاشاه .

• القرامطة طلاب عدالة وإصلاح :

وهو يختار من تاريخ الأعصر العباسية ما يحس في نفسه أنه يسيء إلى العرب والاسلام . .

بروى قصة مصرع الخليفة المتوكل (برواية الطبرى) .

ويقص تفاصيل قتلة الزنج في جنوب العراق (برواية النويرى) .

ويطيل الحديث عن القرامطة برواية الطبرى .

ويأتى بنص خطاب أحمد القرمطى إلى الخليفة المقتدر وهو خطاب يصورهم في صورة طلاب عدالة وإصلاح !

ويتلذذ إذ يورد فقرة للمسمودى تصف سرقة القراءطة للحجر الأسود . .

• صورة تقبض النفس :

وهكذا تتوالى الصفحات والمختارات .

كلها يرمى إلى تصويرنا كما يود أن يرانا العدو اللدود .

فهو يتحدث مثلا عن قيام دولة الفاطميين في المغرب ، فلا يجد ما ينتاره إلا قطعة طويلة لابن الأثير تصور ثورة أبي يزيد مخلد عليهم ، وهى ثورة كادت تقضى على دولتهم . وأبو يزيد هذا مشعوذ محتمل .

ويقتل إلى الأندلس ليتحدث عن عبيد الرحمن الناصر ، فلا يجد من الصفحات الجميلة التى كتبها المؤرخون عن ذلك الخليفة المجيد — الذى كان أعظم حكام أوروبا فى عصره — الا وثيقة إعلان نفسه خليفة . .

ويعود مسرعا إلى الشرق ليتحدث عن الدول المنشقة ، تلك التى انتهت بالقضاء على وحدة الدولة العباسية : الصفاريين والسامانيين والطاهريين والبويهيين ، وبطيل الوقوف عندهم وينقل الصفحات بعد الصفحات .

لماذا ؟

لأنه يرى أنها دول فارسية !

والفرنسيين من زمن بعيد ضعف للفرس كما حاولوا في المغرب فصل المغاربة عن العرب ، فكذلك في أقصى المشرق ، حاولوا — ولا زالوا يحاولون — الإيقاع بين العرب وبين شعب فارس وصاحبنا هنا يكاد يرد كل شيء في تاريخنا إلى الفرس .

وهو إذ يطيل الحديث عن رجل مثل يعقوب بن الليث الصفاد يعود بين الحين والحين ليلقي نظرات سوداء على خلافة بغداد . . المقتدر والراضى والمتقى . . الخ والصفحة المشرقة الوحيدة التي يأتي بها هي التي تتحدث عن التجارة وكيف كان تجار المسلمين يقطعون الأرض بمناجرهم ، من خرغانة إلى غانة ، كما قال الحريري على لسان صاحبه أبي زيد السروجي .

وقد اعتمد فيما نقله على ابن خرداذبة وناصرى خسرو والبيروني والإدريسي وابن جبير .

ويعود لينحدث عن الفاطميين .

يقف طويلا عند خطاب الأمان الذي أذاعه جوهر الصقلي عند دخوله القاهرة ثم يحكي قصة اختطاط القاهرة برواية المقرئ .

وهو معجب بالفاطميين ، لأن مذهبهم لم يلق قبولا من جماعة المسلمين .

إنه ينقل الصفحات بعد الصفحات عن ناصرى خسرو .

ويقف طويلا عند الخليفة الحاكم .

ويقتل إلى السلاجقة فيمر بهم ثم يبدأ الحملة الصليبية الأولى .

ويختتم الفصل بعبارة لوليم الصوري يقول فيها : إن الصليبيين عندما دخلوا بيت المقدس قتلوا من أهله ٦٥ ألفا . .

● واجبتنا اليوم : العمل حتى الموت :

ويطول الحديث لو مضينا نستعرض المقتطفات حتى آخر الكتاب . .

إنه لا يقف به إلا عند سليمان القانوني .

وعنوان كتابه " مجد الاسلام " من محمد إلى فرانسوا الأول . . .
ولا ندرى ما العلاقة هنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الملك
الفرنسي الذي يذكره التاريخ بهويته المشينة عند مارينافوسنة ١٥٥١ .
ولكنها بدعة جروا عليها هناك . . فالتورخ البلجيكي هنري بيرين له كتاب
مشهور عنوانه محمد وشرلمان . .

وفي العام الماضي نشر راهب كندي كتابا عنوانه محمد والقديس فرانسوا . .
نحن لا يرضينا أن يذكر اسم نبينا على هذه الصورة لمجرد الحصول على
أسماء جذابة لمؤلفات . .

والمهم هنا أن جاستون فييت يقول في آخر كتابه أنه يقف بالكتاب
عند أسماء باهرة كأسماء البابا ليو العاشر ومارتين لوثر وهنري الثامن
وفرانسوا الأول وشارلمان وكالفين وسليمان القانوني وهم في رأيه أعلام التاريخ
العالمي في القرن السادس عشر . .

وهذا القرن يعتبر في رأيه نهاية مجد المسلمين وأول مجد الأوروبيين . .
فكل اسم ذكره يعني في حسابه نهضة شعب من شعوب أوروبا أو قيام
حركة إصلاحية كبرى فيها . وسليمان القانوني هو في حسابه آخر العظماء
من ملوك الاسلام . .

وإن العالم الاسلامي اتجه بعده إلى الإنحدار السريع . .
وهنا ينبغي أن نقف ونفكر . .

لأننا كأمة ناهضة وكناس يأخذون الحياة مأخذ الجد لا يليق بنا إذا رأينا
شيئا لا يعجبنا أن نلقيه بعيدا ونقول : كلام فارغ . .

صحيح أن فيه كذبا وتضليلا . صحيح أنه صاغر عن حقد عميق ، ولكنه
ليس كلاما فارغا ، ولا يتقدمنا في شيء . أن نلقيه بعيدا ثم نجر اللحاف وننام . .

لأن هذا «الكلام الفارغ» هو الحديد والنار اللذان يحاربنا بهما أعداؤنا .
والحديد والنار لا يقابلان إلا بالحديد والنار .
وفي ميدان العلم الحديد والنار هما العمل والعمل الطويل .
إذا كان هذا الذي كتبته فييت «كلاما فارغا» . فلنשמع عن سواعدنا
ولنكتب نحن الشيء المليون .

هل تذكر العبارة المضحكة التي قالها مراد بك عندما سمع أن الفرنج نزلوا
بساحل الاسكندرية؟ قال : هؤلاء مثل حب الفستق ، للكسر والأكل . . .
ثم تبين بعد ذلك أنهم ليسوا فستقا ولا بندقا . . وإنما هم حرب ودمار . .
لقد ندّم مراد بك على كنيته وهو بجمع ملابسه ليجرى هاربا إلى
الصعيد بعد معركة الأهرام . .
أما نحن فليس أماننا وقت للنم . .
ليس أماننا إلا أن نعمل . . ونعمل حتى الموت .
لنتصور الجهد الذي بذله هذا الرجل الفرنسي وهو في سن السبعين :
جهد في الجمع والترتيب والاختيار . .

وهو في الواقع جهد شاق ، ولا يعرف الشوق إلا من يعانيه . .
لنعمل إذن . . ففي أعناقنا مسئولية عالم كبير . .
إن بعضنا يلعب ويتصور أنه يعمل : ينظر في الصفحات التي كتبها
الطبرى أو ابن سعد مثلا عن عمر بن الخطاب ثم يكتب سلسلة كتب
عن عمر بن الخطاب !
لو كان هذا هو العمل لما حمل الهم أحد . .
والهموم على قدر الرجال . .
ورحم الله أبا الطيب حين قال : «على قدر أهل العزم تأتي العزائم» . .

السُّقُونُ السَّاطِقُونَ بِالْإِنْجِلِيزِيَّةِ

ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية
بقلم أ . ل . طيباوى

* دراسة للاستاذ طيباوى نشرت بمدبوليو سنة ١٩٦٣ مجلة THE MUSLIM
WORLD وترجمها فتحي عثمان .

ليس هناك من جهود أكاديمية في عالم الدراسات الإنسانية تكاد تكون أسوأ حظا في مواردها وسوابقها من الدراسات الإسلامية والعربية في الغرب . وليس من غرض هذا المقال أن يعطى تفصيلات في هذا التاريخ المؤسف . ويكفي لذلك في هذا المقال أن نلقى نظرة بجملة على هذا التاريخ في معالمة السريعة ، لتكون هذه النظرة مة . مة بين يدي دراستنا في موضوعها المحدد (١) .

ومنذ البداية تبدو جذور العدواة اليهودية المسيحية للإسلام في آيات القرآن فما كان أسرع أهل الكتاب لشكذيب محمد بل لتحديه في مهمته كحامل للرسالة الالهية ومن هنا بدأت سلسلة من المجادلات التي استمرت وان تباينت الرايات المرفوعة في معارك الجدل حتى أيامنا . وقد امتد نطاق هذا العداء نتيجة الأعمال السياسية والعسكرية التي قامت بها الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه ، فتعدى حدود الجزيرة العربية ليضع الامبراطورية البيزنطية ومن بعدها المسيحية الغربية .

ولم يكن الإسلام المنتصر يتجاهل المجادلين البيزنطيين ، أو يهمل الرد على محاولاتهم التخريبية المسمومة . ولكن ما لبث أن فاق البيزنطيين في تنمية العداء والتحامل خلفاؤهم في أوروبا الوسيطة وذلك عن طريق بث المعلومات المشوهة أو الزائفة وهكذا كان الإسلام بالنسبة لهم من عمل الشيطان ، وكان القرآن نسيجا من السخافات وكان محمد ، دعيا

(١) إن دراسات الاستشراق في المجالات الإسلامية والعربية هي بالطبع بناء دولي اشترك فيه المستشرقون الغربيون من انجليز وفرنسيين وألمان وإيطاليين وغيرهم . والدراسة التي يتناولها المقال يمكن أن تطبق على معظم هؤلاء ، وإنما حدثت بالسفترين اللاطقين بالانجليزية لمراعاة مقتضيات البحث . وحتى في هذا النطاق المحدد تناولت الدراسة فحسب الباحثين الذين لهم آراء منشورة تفاق بموضوع الدراسة .

كذابا ، ود محتالا ، ود عدوا للمسيح ، ١١ أما المسلمون فهم ليسوا سوى
نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية ١١

ومن العسير أن نحدد إلى أى مدى أثرت هذه الدعاية في أوروبا الغربية
حتى استجابت لنداء الحروب الصليبية . ولكن من إبرز مظاهر الفشل
في هذا الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام — وإن كانت أقلها
وضوحا — أنه لم يستطع أن يجتذب المسيحية رغم احتكاكها الطويل
بالإسلام عن قرب إلى تلطيف حدة تحاملها أو تصحيح الصورة السائدة
عن عدوها على الأقل . ومضى قرنان من النزاع وقد تزايد العداء
عند كلا الجانبين ، ولم تتناقص حدة التحامل أو الجمل بمحققة الأمور .
ووقع القصاص من عدوان الحروب الصليبية في عالم المسيحية .
فبدلا من محاولة الاستيلاء على إقليم من مقدسات المسيحية ، وبدلا من
شن الحرب على العرب ، بدأ اتجاه جديد ينال حظا من التأييد .
وهكذا أخذ فرنسيس الأسيزي Francis of Ossisi يبحث من خلال
حماسه التبشيري كيف يحول الكفار ، إلى جانب الانجيل . وعن
طريق ريموند لل Raymond lull الذي كانت تعمل في عقله الدوافع
نفسها أدخل تعليم العربية في المعاهد المسيحية في الدراسات العليا (١) .
ولكن الهدف من وراء هذه الدراسة مازال تخريبيا عداثيا إلى حد
كبير ، إنما تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر

(١) قرر جمع فيينا سنة ١٣١٢ م لإدخال العربية مع لغات أخرى في جامعات باريس
بولونيا أكسفورد سلنسكا ، Roman Curia . أظن II . Rashdall : The
Universities of Europe in the Middle Ages Oxford 1895, II,
pp-1, 30 81-2, 96

ومو يقرر ص ٢٠ . أن الفرض من هذا القرار كان تبشريا خالصا وكنسيا لاعلميا .

تهيؤاً لمرض « نقائصه » ، ولقد كان صاحب القداسة بطرس Peter the Venerable راعياً لأول ترجمة لائينية للقرآن كما كان هو نفسه صاحب حملة جدلية طائفة ضد الإسلام (١) . ولم يلحظ تقدم ذو قيمة نحو إدراك أفضل حق وقت قريب نسيا . فقد اكتنف المحاولات الأولى المجادة جو النزاع من جديد . وأنت عودة المسيحيين للأندلس كما أدى توغل العثمانيين في قلب أوروبا إلى إثارة نيران البغضاء والتحامل ، وهكذا تهيأت إمكانيات التصور الصحيح والتعبير المنصف . وظل العالم القديم منقسماً بين « دار الإسلام » و « دار الحرب » ، ولا يلتقي القسمان إلا في ساحة القتال أو على صفحات الجدل البغيضة !

وأخيراً التقى الفريقان

والى أن تم هذا اللقاء كان قد حدث تطوران عظيمان من تطورات التاريخ . أولهما : أنه قد نمت في أوروبا الغربية قوى معينة بلغت ذروتها في النهضة الأوروبية Renaissance في القرن الخامس عشر الميلادي ، ودعت إلى ترجمة العلم الأجنبي تقلاً عن علماء العرب في الطب والرياضيات والفلسفة . . . الخ ، على أن هذا الاتصال العلمي على اتصاله وعمقه لم يبد أنه أثر في الصورة العقيدية أو الإلهية أو حتى الصورة التاريخية للإسلام في النظرة المسيحية .

وتمثل التطور الثاني فيما أصاب وحدة العالم المسيحي تحت لواء الكنيسة من تمزق نتيجة للقوى الجديدة : سياسية واقتصادية ودينية ، وقد تمخض

٢٥

(١) على سبيل المثال Emile Dermenghem : la vie de Mahomet Paris 1929, 136-R. W. Southern, Western Vius of islam in the Middle ages, Hgruord Iluis Press.1892, 37 .

عنها الإصلاح الديني وظهور الدول القومية التي اشتعلت بينها غالباً نيران المنافسة وشغفت بالمشروعات الطموحة للتوسع فيما وراء البحار . وكانت الدول القومية الحديثة في رقعتها الصغيرة نسبياً قد اتجهت إلى تحقيق مصالحها ولو على حساب مصالح دول مسيحية أخرى أو العالم المسيحي في مجموعه . وهكذا كانت البداية العملية أصلاً دبلوماسية وتجارية مع البلدان الإسلامية على مدى أقرب مما تحقق من قبل .

وعلى الرغم من أن الجدل الديني كان لا يزال في مرارته ونشاطه كعهده من قبل ، وعلى الرغم من أن الهدف التبشيري كان يضاعف من سيطرته على مخيلة سلطات الكنيسة ، فقد بدأت بواعث مدنية جديدة تأخذ حظاً من الاعتبار على قدم المساواة إن لم تكن أكثر . ولربما كان أوضح مثال لهذا التعبير بالنسبة لهذه الدراسة هو تقرير المراجع الأكاديمية المسئولة في جامعة كمبرج بالنسبة لإنشاء كرسى اللغة العربية فيها . فهذه المراجع تقرر في خطاب مؤرخ في ٩ مايو ١٦٣٦ إلى مؤسس هذا الكرسى « ونحن ندرك أننا لا نهدف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بتعريض كبير من المعرفة للنور — بدلاً من احتباسه في نطاق هذه اللغة التي نسعى لتعلبها ، ولكننا نهدف أيضاً إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية ، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة ، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات » (١) ١١

ولكن معظم ما توصلت إلى معرفته الدراسات العربية أو الإسلامية التي انشئت لتحقيق عرض جدلي أو تبشيري أو تجارى أو دبلوماسى أو على

A J - Asbesry, 'The Cambridge gahooe of arabie', Cambridge (١) 1948, p. 8

أو حتى أكاديمي . قد ظلت طويلا عليها مسحة من ظلال عداء عميق الجذور . وهذا أول جالس على كرسي العربية في كبرج يعد مشروعا لم يكتمل إنقاذه . قط لتفنيد القرآن ! وكان من أعقبوه على هذا الكرسي في أول أمره خلال القرن الثامن عشر من كتب مؤلفا رائدا عن « تاريخ العرب History of the Saracens » ، كما حذ أن يقرأ القرآن لمعارضته أو تنفيذه ! هكذا يبدو أن المعرفة المتزايدة لم تقطع سوى خطوات محدودة لتبديد ما تراكم عبر القرون من موروثة ! !

كذلك لم تحدث التغيرات التاريخية تحسنا على الموقف . لقد وضع التوسع الأوروبي فيما وراء البحار يده على مساحات كبيرة من ديار الاسلام على مر الزمن ، وقد بلغ هذا التوسع ذروته في القرن التاسع عشر عندما صارت أوروبا سيدة لمنطقة إسلامية شاسعة يسكنها ملايين المسلمين . ولقد صحب الاستعمار السياسي أو اتبعه تعزيز ثقافي أكثر دهاء .

وتدهورت ثروة العالم الإسلامي إلى هاربة سحيقة ، وأصبح مصير مدينته إلى حد كبير في أيدي القوة المسيحية (١) .

وفي ظل الوضع الجديد بدأ التعليم المدني بعد جذوره كما أتبع للعمل التبشيري أن يكون ممكنا . وتقاسم التعليم المدني والتبشير المسيحي الاتجاه إلى تغذية رزمة التشكيك في أسلوب حياة المسلمين — مجرد التشكيك على الأقل (٢) . وعمل كل من السيد المسيحي (المجتلبان) « بناء الامبراطورية » .

(١) على سبيل المثال ، Proceedings of the Church Missionary Society, 18823, p. 5 وفيه « أن حملة فتح مصر وما أثمرت عنه من آثار باحتلال اغتلت المناطق واسعة من البلاد هو مما يزيد مسئولية المسيحيين الانجليز في تقديم انجيل المسيح إلى مصر » .
(٢) على سبيل المثال دكتور محمد البهي : تقديم كتاب الشيخ محمود شلتوت : الاسلام ، عقيدة وشريعة ، مطبعة الأزهر ١٣٧٩ هـ / ١٩٥٩ م ، ص ٣ ، ٥ .

والمبشر المسيحي «سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر في مجرى التعليم في البلدان الإسلامية. وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عددا من المتخصصين الجدد في العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا رواداً بين أيدي المستشرقين الأكاديميين.

وكان الطريق مفتوحاً آمناً كذلك أمام الرحالة المحب للاستطلاع. من لديه فراغ الوقت ورومانسية الخيال وثراء الجيب من الساعين إلى المعرفة الذين يخطون كتابات سطحية عن الشرق أو الآثار أو المخطوطات التي يتوصل إليها. ولكننا خلال هذا كله كنا نقبين ملاح الباحث البجرد مثل أ. و. لين H. W. Lane الذي لم يكن يكمل أو يمل (١). واقنع التبشير من كتابات هؤلاء أنه إذا كانت قوة الإسلام السياسية قد اهتزت فإن انحلال قوته الروحية ونحول اتباعه إلى المسيحية قد بات في متناول اليد.

هكذا كانت زاوية النظر حين استهلت الجماعات التبشيرية البريطانية — وغيرها — عملها في الشرق، في بلدان إفريقية وحوض البحر المتوسط. ومنذ البداية كان هناك تجاوب متبادل إن لم يكن هناك تماثل في المقصد بين المستشرق الأكاديمي والمبشر الانجيلي. ويصدق هذا بصفة خاصة على المتجهين للدراسات العربية بجامعة إنجلترا اللتين أدخلت فيهما دراسة العربية لتسكون عوناً للدراسات الإلهية والانجيلية عن طريق باحثين هم أنفسهم ينتمون في سلك هيئات دينية holy orders. وهكذا عمل معهد مكبريد Mebride

(١) هاون ابن كثير في وضع معجزة شيخ أزهرى هو ابراهيم الدسوقي الذي كان مصححاً في مطبعة بولاق انظر: A. A. Paton history of the Egyptian Revolution: II, 270 quated by Heywarth - Dunne. Printing and Translation under Mohamed Ali of Egypt - in the Journal of the Royal Asiatic Society July 1940, 315.

في أكسفورد ومعهد لي Lee في كبردج^(١) لصالح جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society في ترجمة «بروتستنتية» للإنجيل والمزامير إلى العربية .

وعاش التحالف بين الجانبين على وهنه خلال القرن التاسع عشر ولكنه بقي قائما بصورة من الصور إلى عهد مرجوليوت في هذا القرن ، ولم ينحل تماما قط . وتعلم الفريقان أن يراجعوا أهدافهم ومناهجهم ، ولكن ظل هناك على حاله تيار عميق من الفكر السائد — ربما غدا الآن كامنا في أعماق ما وراء الشعور — يذهب إلى أن الإسلام لا بد أن يعاد تشكيله في قوالب غربية westernization أو عصرية modernization أو إصلاحية reform ation . وهكذا صلي المبشرون وجادل المستشرقون ، وكتب الفريقان أو اصلوا الكتابة بدرجات متفاوتة من الدهاء وبعد النظر في تناول الموضوع . ولنحصر الآن دراستنا في بريطانيا ، فهي موضوع هذا البحث . على أن الدراسات الشرقية في بريطانيا — كغيرها من البلاد — كانت مرتبطة بتطور الدراسات الإنسانية في الجامعات الأوروبية نتيجة لتأثير هذا التطور في دراسة التاريخ عموما وفي الاقتراب من حقيقة الإسلام بوجه خاص .

وأسهل الباحثون الانجليز والفرنسيون والالمان وغيرهم من الباحثين من مختلف الأمم بجهود كبيرة في الدراسات العربية والإسلامية عن طريق التدريس والكتابة ونشر النصوص . واستطاعت جهودهم مجتمعة أن تهني ظروف ملائمة لرعاية اتجاه متميز للاقتراب من حقيقة الإسلام يكون مخلصا كما يمكن أن يصدق عليه وصف الأكاديمية^(٢) .

(١) «علم» مسؤول لي « في كلية الملكة Queen's College بمنحة دراسية من جمعية الكنيسة التبشيرية Church Missionary Society وذلك طبقا لما جاء في C. M. S. Committee Minutes II, 91, 349.

(٢) لاجل العرض التاريخي انظر J. Fuck, Die Arabischer Studies in Europa bis in dee Anfang des 20. Yahrhunderts, Leipzig 1955

وليس من شك أنه ثمة تقدم ملحوظ صوب هذا الهدف قد حدث . ولكن لا يشك كثيرا أيضا في أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذى خطر من الدارسين المعاصرين للإسلام ، سواء منهم من لقي ربه أو من لا يزال على قيد الحياة . وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين : نشر النصوص والدراسات التحليلية ، مما سيرد تفصيله فيما بعد . ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الإجمال أن النظرة العلمية للدارسين للإسلام من اللاطقين بالإنجليزية — وهم الذين نقصر دراستنا عليهم في السطور التالية — كانت أقل عمقا في دراسات هؤلاء منها في نشرهم للنصوص . ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز حتى بالنسبة لنشر ترجمة لبعض النصوص ، حيث كان الموضوع يستسلم لأهواء الآراء الثابتة المقررة ، عن الإسلام ، مما لا يزال قائما في عقول الباحثين الغربيين (١) .

ولربما كان من غير المؤلف في مثل هذه الدراسة أن نغنى بالمستشرقين الأحياء أكثر من عنايتنا بمن أصبحوا في ذمة التاريخ . ولكن إذا كان العرف الجارى يتقبل تقديم عرض لكتاب ما يزال مؤلفه على قيد الحياة بمجرد ظهور الكتاب ، والنقل عنه في معرض التأييد أو التنفيد ، فإنه يغدو من البحث المشروع بالتأكيد أن تناقش جهود أى مؤلف في مجموعها أو أجزائها ، مدى نجاحها إذا ما تناولت موضوعات لها أهميتها الحيوية . والأحياء — لا الموتي — هم القادرون على أن يرونا في أنفسهم انعكاس النتائج التى تمخضت عن نشر آرائهم وهذا هو أحد مقاصد هذه الدراسة ، أن تذكر بعض الباحثين بالهدمة التى تحدثها آراؤهم لعقل المسلم في هذا العصر العلى .

ولا بد من إرجاء كلمة تحذير . . أن التحليل التالى — وهو ثمرة لدراسة

(١) راجع مثلا ما سيذكر بعد تحت رقم ٣ .

وتأمل استغراقا وقتا وجهدا ، لا يحمل أى روح للجدل . ويخطئ من يظنه .
اعتذارا أملاء الحساس لعقيدة دينية أو قومية . وإنما هو عرض لجهل مغلص في
سبيل تحقيق تفاهم أفضل لمسألة قديمة . وكان هذه السطور يعتقد أن ألوان
التحامل القديم قد تكون قضاء لكثيرا منذ فجر هذا القرن لكنها ما زالت
تعيش قوية ، وما زالت فئة من الباحثين في العربية والاسلام تعمل على نشرها
في الغرب على نطاق واسع . ثم أن الكاتب يخشى أى يعزز التحامل « القومى » ،
مؤخرا من شأن التحامل « الدينى » . فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد
المخزون من مشاعر العداوة للاسلام يمتد الآن إلى العرب أو على وجه أخصر
القومية العربية . ولا نريد أن ندخل في تفاصيل لا طائل تحتها ، ولكن هذا
الشعور قد يتفاهم على طريقة المصور الوسطى إلى حد يلحق الوبال بالدراسات
الشرقية والعلاقات الانسانية جميعا . ومن أجل الحرص الصادق على كليهما معا
كانت هذه المناقشة .

• • •

— ٢ —

إن بعض المستشرقين الناطقين بالانجليزية — ونحن لا نقصد منذ الآن بهذا
الاصطلاح المرتبط بالجنس والسلالة مستشرقى بريطانيا وحدها ، وإنما نقصد
مستشرقى أمريكا الشمالية أيضا — قد عرض لدراسة الاسلام خلال دراسات
للكتاب المقدس أو اللاهوت بل الواقع أن من هؤلاء من ينتظم في هيئات
دينية holy orders ، والبعض الآخر من هؤلاء المستشرقين وجد نفسه في
نطاق هذه الدراسة مصادفة نتيجة للاقامة أو خدمة التبشير أو الخدمة العسكرية
في بلد إسلامى . ولكن هناك من اختار دراسة الاسلام قصدا كوجهة له في حياته
العلمية — وربما كان هذا يصدق بصفة خاصة بالنسبة للجيل الأحدث نشوءا .

وإذا كان لنا أن نصف في كلمة ما لقوه من دربة في هذا المجال ، فن الصواب .
أن نقول إن معظمهم قد تلقى مرانا في اللغة أو الأدب — بصرف النظر عن
الاساس العقيدى في بعض الحالات . ولكن قليلا منهم من درب على معالجة
التاريخ . وربما خاض واحد أو اثنان أخيرا نوبا من مخاطر التجربة في
الفراغ الشاسع في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس .

وقد يكون هذا إحدى العقبات الخطيرة . فكثير من دراسات المستشرقين
الناطقين بالانجليزية قد تتميز بالتألق ، ولكن حين يغوص المرء تحت المظاهر
السطحية من الحواشى المتعالة والمراجع المنسقة ، يجد المرء نفسه مضطرا لأن
يواجه نذير الخطر في إلقاء القول على عواهنه والتخمين وإصدار الأحكام التى
لا يشهد لها إلا القليل من الشواهد ، أولا يشهد لها شاهد قوى على الإطلاق
إن المهارة في فك رموز النصوص العربية (أو الفارسية أو التركية) شئ .
له اعتباره بالطبع ، ولكن المقدرة على إقامة المادة المختارة في بناء جامع ومن
ثم في عمل تاريخى بالمعنى الفنى المقبول شئ آخر تماما . والتاريخ بوجه عام
يتعرض لهجاب الغرباء أكثر من غيره ، وغالبا ما يتناقل الناس أن كل من
أمكنه استعمال القلم يستطيع أن يكتب التاريخ . وفي مجال الدراسات الاسلامية
تكون المادة اللغوية أو الأدبية أو التاريخية من التشابك لدرجة تلوم الباحثين
أن يتوفروا على بذل الكثير من المحاولات ، وفي خلال هذه المحاولات يجدون
أنفسهم يكتبون التاريخ من حيث لا يدرون في غالب الامر ، وهم لم يؤهلوا
لهذا العمل إلا قليلا . ومن ثم يسهل علينا أن نعرف لماذا عولج موضوع
« الاسلام » بأقلام قليل من المؤرخين المستشرقين على صورة أفضل كثيرا من
معالجته بأقلام غالبية المستشرقين من اللغويين .

ونحن نورد فيما يلى قليلا من العثرات في مؤلفات المستشرقين التى تشهد على .

نقص المستوى التاريخي العلمي . ولكي يكون نطاق البحث محدودا وميسورا سنقتصر ملاحظتنا على الباحثين في الدراسات العربية ، فليس ثمة مجال لاتهم أحدهم بياعت من بواعث الجدل أو التبشير . وجميعهم يؤخذون باعتبارهم متوفرين على النشاط الأكاديمي الذي يحمل في ذاته التبرير والجزاء . والمستشرقون يعملون بالطبع خلال اصطلاحهم بواجباتهم المعتادة على تدريب دبلوماسيين ومبشرين ورجال أعمال بجانب جهودهم في العمل على استدامة بقاء نوعهم بتدريب من يخلفهم في التدريس والبحث ، ومن هنا تكون أهمية ما يحملون من (ايدولوجية) بالنسبة لما يخلفونه من آثار وما ينطبع منهم على غيرهم . ومقصدا بالضبط أن نعرض هنا لمناقشة الايدولوجية كما تحملها كتب هؤلاء ، لأجل أن نبرز المواضع التي أغفل فيها التدقيق في اتباع القوانين المسلم بها في البحث العلمي .

وربما كان أبرز الأمور التي لا تراعى فيها قواعد (اللعبة) ذلك المفهوم الذي شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول لله وطبيعة الرسالة التي أمر بإبلاغها كما حفظها القرآن . ومحمد بالنسبة لجماعة الاسلام هو آخر رسل الله للبشرية ، أرسل مصدقا لرسالات الانبياء السابقين ومكملا لها . والقرآن بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزل غير المخلوق ، أوحى إلى محمد منجا على فقرات عن طريق الملك جبريل . والدعوة إلى نشر هذه الرسالة هو كالرسالة نفسها من أمر الله ووحيه .

وأى كاتب — وإن لم يكن مسلما مؤمنا — يتخلف عن مراعاة هذه الاعتقادات وهو يكتب عن الاسلام إنما يخاطر بتعريض نفسه للاتهام بنقص في النظرة الموضوعية الشاملة وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق السليم أن يقرر السكاتب وجهة نظر المسلم كاملة في تمام ووضوح لا يدعان ماثارا

للهكوى أو سوء التأويل . وإذا ما كان للكاتب رأى مغاير أو إذا ما رغب في الإشارة إلى آراء مغايرة ، فسوف يكون موقفه مقبولا تماما حين يبدي ما يريد منفصلا متميزا بعد أو يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين .

غير أن هذا النهج المنطقي والطبيعي في العرض قلما يتبع مع الأسف ، وكثيراً ما يحدث العكس ، فيتعرض القارئ نتيجة لذلك — ما لم يكن على علم — إلى شيء من الإيحاء برأى معين ، أو يتعرض على الأقل إلى اختلاط في الأمور تجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأى الكاتب . وهكذا نجد كثيراً من المستشرقين الذين يحملون غيرهم أعباء معارفهم الخاصة يهملون ملاحظة مبادئ أولية للنهج العلمي في معالجة المسائل التاريخية . فهم يؤكدون مثلاً أن القرآن من إنشاء محمد (١) ، ثم يذهبون مذهبا بعيدا في تأسيس الأحكام التاريخية والعقيدية والأدبية وغيرها على هذا التأكيد وسرعان ما ترتفع هذه بمحض الشهرة إلى مرتبة الحقائق !

وربما كان هذا أحد العوامل الكبرى — إن لم يكن أكبر العوامل — في خلق نزعة من التشكك — إن لم يكن العداء — لدى العلماء والمسلمين المتعلمين إزاء جهود المستشرقين ويشترك في هذا الشعور خريجو المعاهد الغربية بل وتلاميذ المستشرقين المعروفين أنفسهم . ١١

لقد ذهبت الأيام التي كان يكتب فيها المستشرقون غالب كتاباتهم ليقروا مستشرقون مثلهم ! ونحن قد نتجى جانبا الدراسات الفرعية المتخصصة

(١) انظر على أية حال H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford, 35-37 الذي يقرر في وضوح وجهة النظر المتعارفة لدى المسلمين قبل أن يمرض لتزيين القول بأن القرآن هو تلميح عن محمد صادر منه Mohammad's Utterances . وهذا آربري A. J. Arbery أبرز مستشرقى الأنجليز الأحياء يعتبر القرآن نتاجا فوق الطبيعة supernatural لكنه لا يفارق المسلمين الرأى أنه من مصدر إلهي . انظر : The Holy Koran 1953 32

specialized monographs لنجد معظم الانتاج الحاضر يقرأه ويقدره أعداد ضخمة من الباحثين والمثقفين واسعى الاتفاق في الغرب ، ومن هؤلاء أعداد قد تكون أضخم في العالم الاسلامى . والمسلمون الآن وقد تكررت الهجمات الجدلية والتبشيرية على عقيدتهم واستطال أمد السيطرة الغربية سياسية وثقافية على ديارهم ، قد غدوا عرضة لمواجهة الأذى بصورة أشد من ذى قبل .

ولم تتوقف الآراء المتهمجة المتجنبة عن أن تجد سبيلها إلى الشرع على أية حال . ولا بد أن أصحاب هذه الآراء على بينة من أنه مما يؤذى مشاعر المسلمين أن تطرح جانبا عقيدتهم الأساسية في أن الاسلام من عند الله ، وأن يعرض بصورة أو بأخرى أن محمدا قد اصطنع دعاوى كاذبة ليجعل من نفسه حامل رسالة الهية ، وأن القرآن نفسه ليس على هذا النحو سوى تأليف محتمل ، أفليس يكون ادعى للتفاهم الإنسانى وأولى بالبحث العللى أن تترك أمور العقيدة على حدة ، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهورا وأيسر إدراكا مثل الأدب والفن والعلم ، وهى مجالات على الرغم من جهود المستشرقين ما زال يعترضها الكثير من علامات الاستفهام ؟ وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي (أو يهودى) يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه^(١) . وهو حين يفعل ، لن يكون أكثر اقترابا من المنهج العللى لحسب ، ولكنه سيجعل نفسه في مركز أفضل كي يفهم مكان دعوة الاسلام بين أحداث التاريخ .

إن المسلم المؤمن والمستشرق المتشكك هما أيضا قطبان متنافران بالنسبة لأصول الاسلام ، وهنا أيضا تنزع آراء الغالبية من المستشرقين الناطقين

(١) مثل هذا العرض أورده دانيال N Daniel في Islam and the West the Making of an Image (Edinburgh, 1960), 305.

بالانجليزية وغيرهم إلى خلق شعور الاستياء بين المسلمين ، وبالتالي وضع دقبات خطيرة في طريق الحركة الفكرية بين الجانبين . فالمستشرق وقد طرح احتجاج المسلم لعقيدته في الأصل الإلهي للإسلام وقرر أن محمدا كانسان ودون أية وساطة إلهية هو المسئول عن إنشاء القرآن فد غدا جدم مشغول باستكشاف «الأصول» لليهودية المسيحية دون التوصل إلى نتائج حاسمة أخيرة ، اللهم إلا الإشارة لمقابلات واضحة جلية ، ثم لإزجاء الحديث في معرض هذه المقابلات ، وهو حديث يتخذ سمة التعالم أو التجادل حول الواضح الجلي ١١

إننا نستعمل كلمة «التجادل» قصدا للتعبير عن هذا النوع من الحديث speculative وذلك للسبب التالى . فلننس لحظة ما يؤمن به المسلمون ، ولنعطى المسألة اعتبارها كمسألة تاريخية صرفة (١) . ولنفترض جدلا أن القرآن من إنشاء محمد ، كيف يتسنى لدارس للتاريخ أن يثبت اقتباس محمد من المصادر السابقة عليه ؟ إذا كانت المسألة بالتخمين [فليس ثمة كسب وراء ضياع الوقت في اختبار التفاصيل ، أما إذا كان الأمر غامضا لنهج تاريخي صارم حنيف ، فإن أى شاهد يقدم جدير بالملاحظة الدقيقة . وعلى أية حال فإن أى شاهد قائم أو مستعمل لتعزيز دعوى الأصل اليهودى المسيحى لا يثبت للراجعة والنقاش .

ولا يمكن قبول المقابلات وحدها في موضع يحتاج إلى شواهد حاسمة

(١) أبدي قميس انجليزى وعالم مبرز أيضا هو بيرتر Barnes E.W. في كتابه The Rise of Christianity, London 1948 كيف كانت أصول المسيحية - واليهودية من قبلها - عميقة الجذور في تراث المشرق الأدنى من أساطير وخرافات ووثائق والمؤرخ الذى ينظر إلى الكتاب المقدس وإلى القرآن كوثائق إنسانية قد يطالب المستشرق الذى يجادل عن دعوى الأصول اليهودية المسيحية للإسلام بأن يدقق في الملاحظة والتأمل ثم يبدى ما ينضج له من انعكاسات !

ذات نتائج قاطعة . وهيات أن تكفي التفت المقتطعة والاشارات والاستدلالات .
المعتسفة والتخمينات الذكية في هذا المقام ، فضلا عن أى مقام ! ونحن نحتاج
لخيال قوى جدا لمتابعة القول بأن محمدا — الذى قررت الأصول الدينية أنه
لم يكن يقرأ أو يكتب كان على التخطيط الذى أنشأه المستشرقون له قد جلس
حاكفا في مكتبته يبحث كتب الأولين لينقل عنها^(١) لاجل تأليف الكتاب
المعروف بالقرآن ! قد يحمل هذا التعبير بعض المبالغة بغير شك ، ولكنه
يحمل ما تذهب فيه هذه الدعوى إلى التفصيل !^(٢) .

إن المقابلات والمشابهات خداعة للغاية ! ! إنها لا تكون بالضرورة دليلا
عليا على نسبة كتابين متشابهين ، إذ يعوزهما التدليل على الاقتباس الواعى من
اللاحق لل سابق . وقد يجوز أن يكون كلاهما ناقلا عن مصدر ثالث مشترك !

(١) انظر مثلا A. Guillaume, the life of Mohammed, Oxford 1956, 655, «an allusion to Matt. xxi, 86' a quotation from the Gospel», 33f. Montgomery Watt, Islam and Integration of Society, London 1961, 262. «quotations from the bible begin to appear in muslim works....»

وكل هذه الاقتباسات قد حدثت حين لم يكن هناك ترجمة عربية للكتاب المقدس فهتس هنا !
(٢) مثلا Rosinthal, the influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. Lewis, P. M. Holt (eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962.

وبينا يتابع روزنتال القول بأن القرآن من انشاء محمد ، وأنه استمد الأجراء التاريخية على
الأقل من مصدر يهودى مسيحي متأخر نراه أ كثر دقة من الباحثين القاهين هذا المذهب .
فهو يبدى إجماسا تاريخيا حين يستخدم كلمة (متأخر) Altimate كما يبدى حيادا عقليا
بالتعذر من إلقاء القول على مواهنه speculation والآراء المسبقة preconceived
ولكنه يترلق مستسلما لتأثير الأحياء نفسه فيقبل فروضا لا يقوم عليها دليل (انظر 6-35 PP
Gerpessins) . وربما كان ناشرو هذه المجموعة القيمة من المالات أ كثر دقة في هذا الصدد ،
فقد قرروا في «قدستهم (11, 2 PP) أن الفرق الأوسط « شهد مولد ثلاث ديانات كبرى
البشرية ، اليهودية وخليفتها لمسيحية والاسلام » وسوف نأنى فيما بعد تحت رقم (٣) مناقشة
لهذه النقطة فيما أبدى من ملاحظات .

والحق أن الباحث الذي ينظر إلى الكتاب المقدس والقرآن على انهما وثائق إنسانية قد ينزع بمنطق سليم إلى تقبيل بعض ما جاء فيهما في آثار التراث السامي المبكر للشرق الأدنى . وعلى أية حال يحتاج إنبات الاقتباس الفعلي بالضرورة إلى شواهد أكثر إقناعاً مما جرى عرضه حتى الآن .

إن فيكو Vico هو الذي قال إن الأفكار تنتشر عن طريق استكشاف كل أمة — أو ثقافة — مستقلة عن غيرها لاحتياجاتها في أية مرحلة من مراحل تطورها^(١) . ولقد قال أحد المستشرقين البارزين نفس القول مع تعزيز بتوضيح إذ يؤكد أن الثقافة المستعيرة — وهي وحالتنا التي نعالجها الآن النظام الديني — لا بد أن تحس هي نفسها حاجتها خلال تطورها الداخلي إلى غذاء من الخارج . وكل ما تستعيره في هذا السبيل لن تلتفع منه إلا إذا استند إلى هذه العناصر من الثقافة القومية — أو من الدين — التي تطلبت الاستعارة والثقافة الحية — أو الدين — ترفض تلقائياً كل العناصر الدخيلة التي تتعارض مع قيمتها الأساسية^(٢) .

وكانت هذه السطور لا يرى فيها أريق من مداد سود صحائف المجلدات المتعددة عن « أصول » origins الإسلام دليلاً مقنعاً بالمعنى التاريخي ، بحيث يثبت أن مثل هذا الاقتباس قد حدث فعلاً . بل على العكس نرى الشاهد المعاصر الوحيد الذي ما زال باقياً هو من آيات القرآن نفسه ، وهذا يستبعد مثل هذا الاحتمال بأقطع عبارة ومن المستغرب أن هذا الشاهد يطرح جانباً في

(١) فلا من R. G. Collingwood, The Idea of History Oxford 1951, 69, 71 .

(٢) H.A.R. Gibb, « The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe » in the 'Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, XXX VIII, 1955-6, 85 : 7 .

الغالب ، ومن هنا تأتي ملاحظة باحث حاذق له جهودُه المشكورة في الدراسات الإسلامية حيث يقول : « إن الإسلام يمزج دائماً بين المقدرة على تمثيل العناصر الأجنبية والعزوف عن الإقرار بالأصول التي استمدت منها ، (١) »

وهذه ملاحظة تستحق البحث ولو بصورة عابرة ، ما دامت قد أوردت بصورة عابرة ! فإذا كان المقصود بكلمة الإسلام هو مدينة الإسلام أو حضارته أو ثقافته ، فإن مسألة تمثل العناصر الأجنبية أو مصادر هذه العناصر لم تكن قط محل إنكار (٢) . أما إذا كان المقصود هو العقيدة والدين ، فإن كانت هذه الكلمات لا يكاد يحتاج إلى من يذكره أن الإسلام إذا ابتغى أن ينفذ عنه ما كان مشاراً لنعيه عليه ، فإنه لن يكون بعد هو الإسلام في خصائصه المعروفة ولسوف يتغلى عن التعاليم الصريحة في كتابه المقدس . والإسلام كمقيدة كل لا يقبل التجربة ، إما أن يؤخذ كله وإما أن يترك كله .

هناك مثال لكثير من الآراء الفطيرة التي يكاد يخفيها ما يساق من عبارات تبدو مقبسة ولكنها تفقد روحها يا نعمان النظر عن قرب . وحتى المستشرقين الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه دعا إلى دين جديد متميز تميزاً أساسياً يعودون ليؤكدوا في الوقت نفسه أن رسالة محمد لم تكن كلها من مصدر إلهي ! وهذا نص لباحث آخر له أبحاث قيمة

(١) G.E. von Grunebaum, Islam : Essays in the nature and growth of a Cultural Tradition, London 1961, 228 .

(٢) ومن هنا يجب مناقشة مدى سلامة ملاحظة أخرى لقون جرونباوم انظر « Problems of Muslim nationalism » in R. N. Frye (ed-), Islam and the west, The Hague 1957, 29 .

« . . . إن الضغط المحافظ يضطر إلى إخفاء الاستمارة بقدر الإمكان وراء حجاب من الأساطير « orttogenetic legend » انظر مناقشات أخرى لهذا الموضوع تحت رقم « فيها بهد » .

عن حياة محمد ، إنه يقول : « إن على الإسلام أن يقر بحقيقة أصله — ذلك التأثير التاريخي للتراث الديني اليهودي المسيحي »^(١) . وهنا تؤخذ مسألة « الأصول ، كحقيقة مقررة ويشار إليها على هذا النحو دون تمحيص أو مناقشة »^(٢) وإذا ما استعرنا أسلوب النص ربما قلنا إن على الكاتب أن يقر بأنه لم يصب على أى وجه من الوجهين : عندما اعتبر محمد نبيا صادقا ثم عزا إليه التلاعب ، مادام وهو الذى يفترض أنه مؤلف القرآن لم يعترف بما اكتسبه من أفكار الآخرين .

إن هذا الازدواج يرجع للتناقض مع النفس ، وهو غير مقنع فى أى من وجهتى النظر فى المسألة ، لأنه لا يؤيد إحدى الوجهتين كاملة ولا ينقض الأخرى تماما . والمسلم المؤمن سيظل على موقفه ، كما سيبقى هذا المجادل على موقفه . أما الكاتب الذى درب على معالجة التاريخ فهو لا يحاول أن يركب جوادين فى وقت واحد . وقد تكون هذه المحاولة للتوفيق جذيرة بالتقدير ، ولكن نتيجة المحاولة مخيبة لآمال كل من المؤيد للعقيدة والمعارض لها على السواء ، كما أنها لا تلقى ترحيبا من المؤرخ المحايد الذى يفقد الأدوات اللازمة للتحليل . والحق أنه على الرغم من التقدم فى كتابة التاريخ العلمى فإن هؤلاء «الازدواجيين dualists» فى الدراسات الإسلامية قد أسهموا بجهود قد تكون متميزة فى ذاتها ولكنها تدل على إدراك أقل مما كان لدى المتطرفين السابقين من

(١) W. M. Matt, Islam and the Integration of Society London 1961, 293.

(٢) أنظر مثلا : B. Lewis, The Arabs in History London 1960 . وهو فى هذا الكتاب تلوجز غير الموثق يستعمل لغة أكثر حذرا حين يقول ص ٣٩ « ... » . وعلى وجه الاحتمال من التجار والرحالة اليهود والنصارى الذين تأثرت معارفهم بمؤثرات مدراسيه أو مشكوك فى صحتها » .

مؤمنين ومجادلين ، والذي يحاول اللاحقون جامدين عن وعى أو غير وعى أن يشغلوا أماكنهم ويحلوا محلهم .

- ٣ -

من الواضح أن الفارق بين معنى الإسلام لدى معتقيه وصورته التي يرسمها الله المستشرقون تمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها . وعلى الرغم من أن التقدم نحو البحث الأكاديمي ليس محل جدل فإن من الواضح في هذا الصدد أن صورة العصور الوسطى للإسلام قد ظلت في جوهرها دون تغيير ، وإنما فضت عنها الثياب القديمة لأجل أن تضع ثيابا أقرب إلى العصر . وتعدد علام الإصرار على الأفكار العتيقة سواء فيما يتعلق بالقرآن ومحمد أو ما تعلق منطقيا بالعقيدة والشريعة والتاريخ في الإسلام . وليس الاطناب أكثر من ذلك في هذا الأمر مرغوب أو مفيد . وإنما نعود إلى تقدير الموضوع من زاوية أخرى .

لقد كان من نتائج التوغل الغربي في ديار الإسلام أن تعرض عقل الشباب لمجاذلات مضللة عن طريق التعليم المدني أو الجهود التبشيرية إلى حد كبير ، وهي مجاذلات سبق أن صيغت لتوافق من تقوضت العقيدة المسيحية في صدورهم تماما في أوروبا الغربية . ولكن على العكس من أسلوب الجدل الوسيط ، كان للنهج الجديد هدف إيجابي وخاصة بالنسبة للبشر ، هو التحويل للمسيحية . وهذه الطريقة في أبسط صورها هي طريقة «مقارنة الديانات» ، Comparative Religion التي تحاول أن تقارن المسيحية بالإسلام ، لغير صالح الأخير في الغالب الأعم !! ومازال هذا الأسلوب قائما في أيامنا وإن كان لا يصرح الآن بمقاصده الإنجيلية الصريحة .

وهنا يكون الأمر أيضا أكثر دلالة إذا قدمنا أمثلة صريحة ، ولكن يمكن

أن تقرر أولاً بضع مبادئ عامة . لقد كان منشأ دراسات مقارنة الأديان في الغرب يرتبط بالجدل ، ولقد سبق أن قورنت اليهودية بالمسيحية ، وبدلاً من أن تؤدي المقارنة إلى تنمية الفهم الصحيح فإنها قد ولدت مزيداً من العداوة . وهكذا كانت النتائج بالنسبة لمقارنة اليهودية والمسيحية بالإسلام عن طريق اليهودية والمسيحيين الذين اعتنقوا القول بأن الإسلام هو ثمرة لإحدى الديانتين السماويتين السابقتين عليه أو ثمرة لهما معا . وبينما نجد هناك علاقات اتصال عضوى organic relationship مسلم به بين اليهودية والمسيحية ، فإنه ليس من المسلم به أو المدعم بالبرهان العلمى وجود أى علاقة اتصال بين أيهما وبين الإسلام . وإنما نجم العداوة اليهودى أو المسيحى للإسلام من صراع سياسى وعقائدى على مدار التاريخ ، ولأنه لتعليق مؤسف بالنسبة للحكمة الجامعة لى هؤلاء العلماء من أتباع هذه الديانات ، أن يذكر أنهم لم ينجحوا قط في إزالة أسباب العداوة والخصام المتبادلين ، ولا بد أن يتقبل المستشرقون نصيباً من المسؤولية عن استدامة هذه الحال المحزنة الأمور .

ولذلك فإنه ما لم تحدد أهداف مقارنة الأديان في المجال الإسلامى بوضوح وما لم تقبل قواعد معينة لمنهج المقارنة من العاملين فيها ، فإن هناك عظمة بأن تتمنخض المقارنة عن مجادلة جوفاء ، وقد يدعى هنا أن الراغبين في القيام بهذه الأبحاث لا يضمنون جوائزهم على مقاصد جدلية أو تبشيرية وأن اهتمامهم الرئيسى هو اهتمام أكاديمى . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنهم لا بد أن يثبتوا أن المقارنة تتطلب التسامح والتجاوب والتقدير من يضطلع بها ، إذ يكون الهدف الرئيسى هو تعميق إدراك المرء لثقافته القومية — أو تراثه وتقاليده — tradi- ton ولثقافة الأخرى — أو التراث والتقاليد التى تجرى المقارنة معها . ومثل هذا الفهم من شأنه أن يربى انجاساً نقدياً لا بالنسبة لثقافة الغير

— أو تراثه وتقاليده ، بل بالنسبة لثقافة الباحث نفسها — أو تراثه وتقاليده .

وعلى ذلك فإن أى مسألة تدرس دراسة مقارنة لابد أن تقرر بالتعبير المقبول لدى هؤلاء الذين استمدت هذه المسألة من تراثهم وتقاليدهم . — أو دياتهم بالنسبة لموضوعنا . ولا بد أن يوصل بين سائر الظروف المحيطة بها ويحكم عليها طبقاً للقيم السائدة في النظام القومى الذى تنتمى إليه . وإذا ما نالت هذه المبادئ الأولية القبول فإن أى كاتب يستشعر عداوة أو نفورا أو مجرد الإعراض عن تراث غريب عليه يجب أن يعتبر صفرا ، وعليه أن يعتبر نفسه فى أمانة غير صالح عقليا وعاطفيا لمحاولة المقارنة التى لن تثمر نفعا ملموسا للبحث العلمى فى هذه الحالة .

وبينا لا نجد أحدا لحسن الحظ من المستشرقين الناطقين بالإنجليزية المعاصرين يبدى مثل هذه الضغينة وهذا الحقد بصورة معينة — مثل مانجد فى مؤلف لامنس المعروف Lammens إلا أنه قد نددت بمن حاول المقارنة منهم هنا أو هناك بحملات دبنة أو عقائدية من شأنها أن تلحق من قيمة جهودهم وتهز الثقة فى أبحاثهم .

إن النظر الأول للإسلام يكشف عن مواضع شبه بينة وبين المسيحية ، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافاً أساسية . وهذه الحقيقة كانت غالبا ما تثير المبشرين فى الماضى ، وما زالت تستميل قليلا فى المجال الأكاديمى . إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كـ أصول للإسلام ، وينزع المبشر والباحث الأكاديمى إلى أن يتناسى وهو ينال من قدرة محمد بطريق مباشر أو غير مباشر ، كيف يقدر المسلمون الأقياء المسيح !

وفى كتاب قريب من سلسلة بنجوين Penguin عمل مستشرق هو قسيس .

انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر أن الإسلام كان في صدق صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية^(١) وعلى كل حال فقد قدّم المؤلف الحجة لتبرير التساؤل عن كفايته كقاض غير متحيز وليس فقط بما أبداه من آراء غير مقنعة ولكن أيضا بما أقرّ به من مشاعر إزاء الرسالة المودعة في ثنايا القرآن . إنه يقر في أحد مواضع الكتابة أن للقرآن بالنسبة إليه ومن على شاكلته في التفكير (فهو يستعمل ضمير (نا) الدالة على الفاعلين) مضمونا رجعيا يدعو للتأخر Repellent Content^(٢) والكانب يتكلم في موضوع آخر عما يثير (نفورنا) من بعض الصور في الإسلام ، دون تحديد^(٣) وفي هذا ما يكفي لاقناعه كي يتعد عن الموضوع ولكنه لم يتراجع عن محاولة ترجمة السيرة إلى الإنجليزية ، واتخاذها مادة تستعمل في التعليق وغيره كي يعطى تحامله النعمة الملائمة . ومادام قد نشر من قبل نقد^(٤) مفصل لترجمته^(٥) فليس من حاجة إلى أن يقال المزيد في هذا الصدد .

وهناك دارس آخر للإسلام هو أيضا من رجال الكهنوت يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي speculation الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والإسلام . وهو يكتب د إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به^(٦) .

A. Guillaume, Islam, 1954, 162-6 et passim. (١)

Ibid, 74 . (٢)

The Listener, London, October 16, 1952, 635 a. (٣)

A.L.Tifany, the Life of Mohammed A critique of Guill- (٤)
aumé's English Translation Islamic Quarterly III, No 3, pp.
196 - 214.

W. C. Smith, Islam in Modern History, Prinaton 1957, 17 (٥)

وشأن كثير من التعميمات لا يبدو مثل هذا النص منصفاً كما يحاول أن يكون.
فإن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال القرون يحاولون فهم الإسلام —
أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية . أما النظرة الأساسية للسلم
فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في
القرآن^(١) . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر . والمسيحي
لا يواجه في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن
الإسلام ، ومع ذلك فهو يرفض لا رأى المسلم في المسيحية لحسب ، بل رأيه في
الإسلام أيضاً ، وهو يسعى جاهداً لتغيير الرأيين !

وصاحب العبارة المشار إليها في الفقرة السابقة هو رجل خبير في أبحاث
الإلهيات ، وقد بدأ وجهته هذه مدرسا في معهد تبشيري في لاهور . وهو
يحمل من كتاباته اعتذارا لمحاولته لإدراك أحد الأهداف المسيحية . وهو في هذا
السيريل يناقش خطأ شائعا كما يقول بين المسيحيين والمسلمين وهو افتراض
« أن دور المسيح في المسيحية ودور محمد في الإسلام مما يمكن المقارنة بينهما ، !
وهذا التقرير مضلل أيضا ، إذ أن مثل هذه المقارنة إنما تصح في جانب المسلمين

(١) هذه فرصة مناسبة لتقديم عرض سميت W. C. Smith الشاعرى لكتاب City
of Wrong (A Friday in Jerusalem) الذى لمرته The Muslim World في عددها 7-134, April 1961, LI, والكتاب ترجمة لرواية كامل حين الفلسفة العربية
« قرية ظلمة » . وقد بالغ عارض الترجمة أكثر من المترجم في أهداف الرواية ، حتى اعتبرها
« حركة كبرى » من مسلم له مكاتبة نحو رأى المسيحية في الجمعة الحزينة ولقد كان جب H.A.R. Gibb أكثر اتزاناً حين لاحظ أن الإلهيات كانت بعيدا عن مقاصد الرواية ، إذ أنها تقف إلى
جانب الآراء الإسلامية الأساسية كلها ، ثم هى تدبّد أية إشارة إلى الرمزية المسيحية المتعلقة
بالقصة . انظر 9-158 69 - 1959 Religion in Life وعلى هذا النهج من
الحكمة نجد عرض البرت حوراني Albert Hourani الذى يبين أن الرواية تعطى «الجواب
الاسلامى الدقيق Orthodox » على سؤالين أساسيين : هل المسيح ابن الله ؟ وهل صلب حقا ؟
انظر Frontier II summer 1916, 129 . وقد ذممت هذا للنهج في عرض للترجمة
ومقدمة المترجم ، انظر 1-280 (1961) Ms. 3-4 Die Welt des Islam. VI,

الذين يؤمنون بالمسيح رسولا من رسل الله للبشرية ! أما بالنسبة لجانب
المسيحيين عامة والمستشرقين خاصة فإنهم إما لا يعترفون بمحمد رسولا أو يرونه
قد وقع في لبس قطن نفسه رسولا — كما بدا من العرض السابق . وفي مثل
هذه الظروف ، في أى جانب تصح المقارنة ؟ والصفحات السابقة تبرز إلى أى
مدى تعمقت من قبل دراسة الإسلام وحياة محمد بما أدخله المستشرقون من
مسائل جدلية لا سييل لحلها . وإذا ما استفدنا أنفسنا من هذه الورطة ، فإن
الفروض المقارنة المعروضة إذا ما أخذت مأخذ الجد فإنها توقعنا
في شرك جديد .

إن هذه الفروض تذهب في إيجاز إلى أن دور محمد في الإسلام ودور القديس
بولس في المسيحية أكثر قابلية للمقارنة ، وأن القرآن يمكن مقارنته
بشيوخ المسيح ، في حين يقارن حديث النبي بالكتاب المقدس ! وقد توالى
عرض المزيد من المقابلات (١) ، ولا يعنينا هنا الصورة التي يمكن أن تستقبل
بها مثل هذه (المرطقات) في الدوائر المسيحية اللاهوتية وإنما يهمنا الغرض
الذي أعلنه الكاتب في عباراته وهو « الاتصال ، Communication
أو التواصل intercommunication بين المستنيرين من المسلمين والمسيحيين .
نرى هل تكون هذه المماثلات analogies مؤدية إلى الهدف ؟ إن الأمانة
الصادقين غالبا ما ينسون كأفراد ما تتضمنه أفكارهم حين يواجهون عقائد
الآخرين ومشاعرهم وتحاملهم . ومن الصعب في حالتنا هذه أن نتصور
أن مؤلف هذه المماثلات يتوقع لها أن تجد ترحيبا لدى علماء المسلمين ولنستبعد
سواء الفهم بالنسبة لمقصد هذه الكلمات . إن المماثلات ليست وحدها مثار

The World of Islam, Studies in Honour of Philip (١)
K. Hithi London 1960 47 : 59 .

التساؤل بالدرجة الأولى ، وإنما يثير التساؤل قبل كل شيء هذه الراية المصطنعة التي يعرض تحتها هذا كله ، هذه الدعوى العريضة عما لحد المسلك من معان جلية وآثار في تموير المسلمين ١ .

والحقائق الثابتة عن ردّ الفعل بين المسلمين لا يبدو أنها تعنى الكاتب أو تدعوه إلى الروية ١ وهو نفسه يقر بأنه عرض إحدى نماثلاته على مسلم متحرر يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن ، فصدّم بها كثيرا ولم يتردد في رفضها . ولكن هذا لم يقنع المؤلف ١ ولسنا في حاجة للذهاب إلى الأهر لنكتشف معارضة أقوى . إن الكاتب نفسه قد رجّع إلى ثلاثة من يسمون « بالمتغربين Westernized » من المسلمين كل على انفراد ، وكانت الإجابة واحدة على اختلاف في درجة التعبير بين الحدة والركة ، فقد وصفت هذه المحاولات بأنها « سطحية ، و « تافهة ، و « كفر صراح ، ١ . . . نرى مع من يكون إذن « الانفصال ، « والنواصل ، وإلى من يكون « التنوير ، ؟

إن الجدل السطحي الضعيف ، وانتزاع المقابلات واصطناع المائلات قد يكون جذابا لأستاذ في مقارنة الأديان يرى واجبا عليه أن يحاول واعيا كي يجد بصورة ما موضوعات للمقارنة كما قد تكون هذه العمليات المتوهمة بما يعنى المبشر الذي قد يستخدم هذه المائلات لاستئناس المقاومة وفتح الطريق . وربما كانت هذه المحاولات نافعة أيضا لمدرس غير مسلم في جامعة غربية كطرائف تعطى لعمله شيئا من الحياة ١ ولكن صدوره عن عقل مسيحي متخصص في الإلهيات وغارق في الإصطلاحات المسيحية ، يجعله على الأقل بغير ثمرة لمن هم على علم من المسلمين (١) فإن الأمر في حقيقته حوار اجتماعي لأجل أن يكون

(١) انظر مثلا للدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي القاهرة ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م ص ١٨١ .

مشرا فلا بد أن يتناول موضوعات تكون مقبولة ومثيرة للاهتمام عند كل من الجانبين .

وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الإسلامية بجامعة لندن ، يعمل على تضمين مقالة واحدة كل اعتراضات المصور الوسطى على محمد وعلى الإسلام ، على نهج أقل من نهج زميله الذي أشرنا إليه الآن تبصرا ودهاء . ولا يبدى احتراما يذكر لذلك القارىء . ومن المدهش أن يعلن المؤلف في مقدمته أنه يقدم « معلومات صحيحة ، لمعالجة الدراسة » موضوعيا ، حتى يكون « نصفاً مدققاً ، ويتوقى » المقارنة عن طريق المقابلة مع المسيحية ، adverse comparison with Ohristianity^(١) ولكن بعد هذه الإعلانات كلها عن الموضوعية يكتب الكاتب أنه « لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة ، أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التللود وبعض المصادر المحرقة ، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمد قد استمد إلهامه منها »

وقد يثير انتقاء الكلمات وحده الشك في أمر كفاءة الكاتب كي يكون قاضياً ، ولكن معالجته الفعلية للوضوح في بحمله يكشف عن هذا بصورة أوضح . ولقد تعرض شخص محمد لكثير من الاقتراء ، ولكن يظل الاقتراء الرئيسى هو مايمس جوهر رسالته وتقديمه القرآن ككلام لله في حين أنه ليس كذلك ! وهكذا نهج الكاتب بالنسبة لمحمد وبالنسبة للإسلام . وعلى هذا النحو يكون الحجج إلى مكة — إحدى دعاتهم الإسلام الخمس — مفتقدا للباعث المعنوى moral uplift ، ويكون دين الإسلام كله على أحسن الاحوال

J. N. Anderson (ed.) the Worlds' Religions, London (١)

1950 وليس الناشر سوى مقال عن الاسلام 98-52 PP كما له مقدمة وخاتمة . والنصوص المذكورة سابقا في صفحات (1 n. 85, 1 n. 82, 5 n. 60-59-58-56-54-7-8 . 8- 92, 93, 97 .

د باردا شكليا ، ا والمؤلف يقول كسابقه إن مستويات الإسلام الأخلاقية قد جعلته ينفر ا

ويتضح تماما ما إذا كان هذا المنهج يرقى إلى الموضوعية التي وعدنا بها الكاتب أم لا . إنه لا ينسى ماضيه كبشر قديم ويكتب من هذه الزاوية . وهكذا يصدر الحكم في شأن د تقائص ، الإسلام من زوايا مسيحية أوربية عصرية ا ويكون الهدف إنجيليا خالصا ا وبالنسبة للتطورات المحتملة داخل الإسلام في العالم المعاصر يناقش الكاتب فرص الشيوعية ، ولكنه يؤمل كما يظهر في د تحول على قياس لم يسبق له مثيل إلى المسيحية التي لم تعرض بعد بالصورة المناسبة للعام الإسلامي ، ا وهو إذ يخوض بعض المناقشات المعروفة عند المبشرين يجد من العقبات التي تعترض الطريق نحو د تحويل المسلمين إلى الإنجيل ، evangelization To Islam حكم الردة ، واقتعاد النصوص التي تعين على تحويل المسلم عن دينه في القوانين المصرية التي صدرت مؤخرا (١) ا وهو يختم مقاله في أسلوب شعري د إن العالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة للملايين المسلمين ، ا

وليس ثمة حاجة لفحص مؤلفات الكاتب التي تتعلق بمهنته ، فهي معلومة موصوفة في مجال العمل القانوني المعاصر في عدد من الأقطار الإسلامية . فإلى جانب الحكم الأخلاقي المتكرر طبقا للنظرة المسيحية ، فإن هناك فكرة رئيسية قد عرضت في السطور السابقة . والشرعية الإسلامية ليست نصوصا جامدة ، وقد تعرضت خلال التطبيق لمحاولات التجديد والتنقيح ، وبصورة قوية في الزمن القريب . ولكن الكاتب لا يعني كثيرا كما يتضح من كتابته بتفهم.

(١) انظر مثلا J. N. D. Anderson, Islamic Laws in the Modern World, New York, 1959 98.

تاريخ الشريعة الإسلامية ! إن الأصول الرئيسية للشريعة هي القرآن والسنة
فالشريعة طابعها الإلهي ، ولكنها تستمد من مصادر أخرى بجانب هذين
المصدرين خلال تجارب الإنسان في الحكم ، فهناك مجال للصنعة البشرية
أيضا . ومن هنا يكون القانون معرضا للراجعة والتنقيح من الإسلام إلى
أيامنا هذه (١) .

ولنضع موضع التقدير — على سبيل المقابلة — مسلك باحث له جهده
المتميز في دراسة الشريعة الإسلامية . إنه لا يدفع النتائج إلى ثانيا بحثه في تحامل
تمليه عداوة متأصلة كامنة (٢) وعلى الرغم من أن بعض أهل العلم من المسلمين
يجدون تحليله مثكركا وقد يناقشون مؤلفه تفصيلا ، إلا أن دراسته الرئيسية
على الرغم من ظاهرها ليست مما يصطدم تماما مع أصول الإسلام . فسواء
أكانت الشريعة الإسلامية طبقا لنظرة الدين مستمدة بالدرجة الأولى من
القرآن والسنة ، أم كانت ثمرة تمحيص فقهاء القانون القائم المؤلف existing
customary law وأصحاب الخبرة الإدارية كما يقرر البحث المشار إليه ،
فإن النتيجة في الحالين واحدة . وبالنسبة للجماعة الإسلامية في عهدها المبكر
كان هذا النتائج نظاما قانونيا يتفق مع القرآن والسنة والتجارب المعتمدة .
ويلزم مثل هذا الحياد العلمي في دراسة التجربة القانونية المعاصرة ، فلا يحتلظ
باعتساف الأحكام الخليفة أو اللهاية . والتشريع الحديث في صورته المنسقة
التي انتهى إليها ينبغي أن يوزن بموازين الإسلام . وطبقا لهذه الموازين لابد
للتشريع الحديث كي يكون ناجحا أن يكون مزاجه التركيبي الخاص synthesis

(١) انظر مثلا الملاحظات التمهيدية فيما بعد تحت رقم ٤ .

(٢) J. Schacht, The Origins of Mohammedan Jurisprudence (٢)
Oxford, 1950 .

كما كان للتشريع في عصوره الأولى . ولن يعنى هنا تشكيل آلى جديد لنصوص التراث القديم ولا تركيب مدى يستر وراء واجهة إسلامية . إن ما يلزم في هذا الصدد هو « تقويم للحياة الاجتماعية العصرية والفكر القانونى المعاصر من زاوية إسلامية » (١) .

— ٤ —

عندما استغرق المجدليون الأول في الإساءة إلى الإسلام والتضليل في فهمه ، كان غرضهم تخريبيا هداما . وبدخول الأهداف التبشيرية أصبحت هناك حاجة إلى شىء من « الموضوعية » ، وأصبح منهج العمل مزيجا من تشويه الإسلام وإظهار معانيه ، ولكن على أساس من وقائع أكثر ثباتا لأجل المقارنة مع المسيحية . وقد هجرت الآن الطريقة الأولى عمليا ، أما الثانية فقد هوى منها شيئا ما أو ألبست زيا جديدا . ومن صورها المعتدلة القول بأنه لا بدّ للإسلام من « إصلاح » reform . ولا نستطيع أن نقبل أول من نادى بهذا الاقتراح أو استعمل هذا التعبير في دلالة الغريبة . ولكن من الواضح جليا أن كثيرا من الهراء قد سطر حول هذا الموضوع حتى غدا من الضروري استجلاء معانيه .

إن المستشرقين — وبخاصة البروتستانتين منهم — لم يستطيعوا أن يحرروا أنفسهم مما يمكن تسميته ب«تحمية» الإصلاح ، في دين من الأديان ! ولعله لا يكون مجرد مصادقة أن الباحثين اليهود (والروم الكاثوليك) قلما ينشطون للمشاركة في هذا الموضوع الذى يكاد يكون حكرا للباحثين البروتستانتين . وعلى الرغم من أن المطابع قد قدفت بكثير من المحاولات التى تتناول مسألة

J. Schacht, Problem of Modern Islamic Legislation in (١)
Studia Islamica, xll, 129.

« الإصلاح ، في الإسلام المعاصر ، وعلى الرغم من أنه لا تبدو بوادر توقف أو تناقص في هذا السيل المتهمر يبدىء ويعيد القول في فكرة أو فكرتين بعبارات متباينة ، إلا أننا مازلنا نفتقد صياغة واضحة متلاحمة الأجزاء . لهذه الأفكار فيما نشر وبصرف النظر عما يخفيه هذا القناع في أعماق اللاشعور ، فإن اقتراح « إصلاح » الإسلام إذا أخذناه بظاهره يمثل محاولة أخرى لتغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام ، ولجعل الإسلام أقرب بقدر الإمكان إلى المسيحية ، أو إلى الصورة البروتستنتية من المسيحية إذا شئنا تعبيراً أفضل ١١

وإذا تركنا جانب المدنية والحضارة والثقافة ، فإن للإسلام بالضرورة مجالين : العقيدة والشريعة . والأولى بالطبع محكمة جلية لأفهام العالم كله وليست معرضة لتغيير ، أما شريعة الإسلام فهي مستمدة من الوحي ومن نصوص السنة التي وردت خلال التجربة البشرية للحكم . ومن هنا كانت هذه الشريعة منذ أيام الخلافة الأولى حتى وقتنا الحاضر معرضة للتفسير وإختيار ما يلائم نظم الإدارة ويوافق الفن القاتوني المعروف والتجربة ، وما يقابل في الأيام الأخيرة التشريع المدني . فأين يريد دعاة « الإصلاح » أن يقحموا إصلاحهم ، وما هو بالضبط الذي يريدون أن يقحموه ، ولأى غرض من الأغراض ١١

نحن لا نريد أن نروغ إلى تفصيلات فرعية ، ولكن ينبغي أن يتضح لكل ذى علم صحيح بالإسلام أن الإصلاح بمعنى المفهوم لا يمكن أن يتسرب إلى مذاهب الاعتقاد دون أن ينقص من سلامتها أو يقضى عليها تماماً . ومن هنا لا يبدو محتملاً أن يقبل مفكر مسلم أن يساند مثل هذه المشروعات ، ولو فعل لما وجد مرجعاً دينياً مستولاً يقساع معه فيما ذهب إليه . ومن يؤيد من علماء المسلمين مثلاً صورة جديدة في عرض الإسلام تذهب إلى تطعيم كيان العقيدة.

الإسلامية بالإعتقاد المسيحي في الخطيئة الأصلية original sin أو التجسيد

!! incarnation

والتمثيل على الإضطراب والتخليط في هذا الإصلاح ، يكفي أن تبصر حقيقة الازدواج المتناقض في مزج دعاة هذا الإصلاح من غير المسلمين . فهم بينما ينعون على الإسلام الجود حتى أنه لا يقبل من التغيير في نظامه إلا قليلا ، إذا بهم حين تستحدث تغييرات بعيدة المدى لا يتركون فرصة إلا ويرزون أن مثل هذه التغييرات فيها تفويض للشريعة . والجماعة الإسلامية تستطيع الحكم في مثل هذا الأمر بصورة أفضل قطعا مستهدية بمبدأين في هذا السبيل : أن يكون التغيير متفقا مع المصلحة بالنسبة للجماعة ، ومع مبادئ العدالة . حقيقة تؤثر اعتراضات على مثل هذا التغيير حتى في زمننا ، والاختيار الضروري لسلامة التغيير الحادث قديما وحديثا ، هو رضا الرأي العام في الجماعة وموافقة العلماء في الإقليم الذي يجري فيه التغيير . وهناك شواهد طيبة أن هذه السلطات مازالت الآن كما كانت من قبل تبدى مروتها وسماحتها للتوافق مع الأحكام المستحدثة .

وأول مستشرق ناطق بالإنجليزية ينتج ثمارا فكرية للإسلام في العصر الحديث وماقتت أفكاره تعمل على تزويد من يأتون بعده بالإصول التي تحتاج إلى التوسع ، يوجه عنايته كي يتوقى أن يقحم نفسه متطفلا على جماعة المسلمين أو يجعل نفسه وصيا عليهم حاميا لهم فكل ما يفعله المسلمون ، أو ما سوف يفعلون في نهجهم العقيدى أو الشرعى يردّه المستشرق الرشيد إلى أهله من العلماء (١) . أما الباحثون الذين لا تكون لهم مثل هذه العناية فهم يفترون من

H. A. R. Gibb, Modern Trends in Islam Chicago 1947 (١)
122. 129.

الدراسة الوصفية إلى اقتراح العلاج وإصدار النبوءات عن المستقبل .
ولا يستطيع الغريب على نظام ديني أن يتخلى عن أن يكون لطيفاً — فهذه صفة
أولية لابد منها كي يتوقع من الناس أن يسمعه وأن يحترمه !

إن الإدراك الديني تجربة روحية حدسية intuitive ، ولا يمكن التقاطها
بالمناهج التحليلية والنقدية . وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم
اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام (١) . إنه شيء
لا يمكن تعلمه من الكتب . ومن هنا كان الخلط في طبيعة أهداف الإصلاح ،
المرعوم بين دعائه من غير المسلمين . ومن هنا كانت الصعوبة التي يواجهها
من يعيشون داخل الجماعة الدينية في تفسير دينهم لمن يطلون عليهم من الخارج
ويحاولون عبثاً تقدير لحنها الأساسي في أغواره العاطفية والحدسية البعيدة ،
عما يغفل عنه المستشرقون الذين يستمدون — معرفتهم بالاسلام أساساً
من الكتب .

وفي الحالات النادرة التي يناقش فيها هؤلاء معالم الاسلام مع علماء المسلمين
أنفسهم قلما تكون النتيجة مرضية . فالمسلم يفترض أن المستشرق ينتهي
إلى اتهامه بالجهل دون تبرير معقول ! ثم أن هناك صعوبات اللغة نفسها ،
وقليل من المستشرقين من يستطيع إدارة مناقشة بالعربية (أو الفارسية
أو التركية) أو المضى فيها . ولا يزال المسلمين الذين تمكنوا من لغة أوربية
يعانون نقصاً ، فإنهم قلما يستطيعون أن يبادروا المستشرق في استعارة

(١) انظر مثلاً P. Ferris, The Church of England London 19٦2

نقل عن Observer Oct 7 1962 « إن الذي يخطر من الخارج متسائلاً عن الكنيسة
يأتيه الجواب غالباً بأنه لا يستطيع أن يفهمها ما لم يكن في داخلها حق وإن كانت تعتبر مثل هذه
المحاولة من جانبه أحياناً تطاولاً غير مستساغ . impertinent » !

الاشارات الثقافية اللبابة فى تلك اللغة ، فضلا عن النفاذ إلى نراثها الكلاسيكي والاستحواذ عليه واستعماله .

هذه بعض العقبات التى تجعل اقراحات المستشرقين إما غير مقبولة أو سيئة الأثر ، وبينما كان كاتب هذه السطور يجمع المادة اللازمة لدراسته كانت الكتابات المنشورة التى تضمنتها قد درست من المستشرقين والباحثين المسلمين والعرب فى أوروبا وأمريكا والعالم العربى . والمثال المناسب للقيام هنا هو رأى باحث يجمع بين التعليم الدينى الاسلامى والتعليم فى جامعة غربية . أن يقول : « لقد عرفت بعض المستشرقين الذين يتعاملون مع الدراسين المسلمين فى استعلاء وتعظيم . وكان هؤلاء المستشرقين إذا ما تساملوا عن مسألة إسلامية فسكانما يعلنون ضمنا أنهم يعلنون كل شىء عنها سلفا فى حين أنهم يأخذون بوجهة نظر أخرى مع قليل من التبصر الحقيق والنفاذ إلى الأعماق»^١

وفى صدد موضوع « الإصلاح ، تبدى ملاحظة بنغمة أو بأخرى . وينبغى ألا يفترض على أية حال أن مثل هذا الخلق الذى انعكس على السطور السابقة إنما تسبب عن مصادمات إجتماعية أو أكاديمية سطحية . وربما يخاطر المرء بالقول بأنها لا تنجم ابتداء من بواعث دينية مباشرة . ولكن التاريخ المشؤم للدراسات الإسلامية التى خرجت إلى الوجود من سلالة الجندل والتبشير ، وميراث الصراع العسكرى الطويل بين عالم المسيحية والإسلام ، لا يزال كلاهما يلعب دوره بصورة شعورية أو لاشعورية فى تحديد اتجاهات المسلمين . هناك شعور أحدث تاريخيا وأكثر مراودة أن أفكار « الإصلاح ، جاءت مع النفوذ السياسى المسيحى على أجزاء كثيرة من أرض الإسلام ، أو نتيجة لهذا النفوذ^(١) . واتقد كان اللقاء المبكر بين الإسلام والفكر الإغريقى

(١) أحمد أمين : يوم الإسلام ص ٢١٥ .

شيئا مختلفا ، فقد كان الإسلام يحكم في مقام رفيع وكان هو السيد صاحب الرأي والتمييز ، يقبل أو يرفض ما يشاء من العناصر الأجنبية أما في الزمن الحديث فإن تمييز الإسلام لما يقبله أو يرفضه يمليه أو يدفع إليه أو يحيد منه أفراد أو هيئات أجنبية غير إسلامية يشك المسلمون أحيانا فيها ويرون أنها تتصرف وفقا لما تمليه المصالح الأجنبية .

وقد يفسر هذا لماذا لا ينال « الإصلاحيون » من ذوى التوجيه أو التشجيع الغربى أى نجاح فى استمالة تفكير المراجع الإسلامية المستولة . وإنما هم ينالون الإعجاب أساسا من المستشرقين وأشياعهم . ومن ناحية أخرى كثيرا ما يدفع بالرجعية المصلحون الأصلاء من أبناء الأمة الذين قد يكون لديهم شيء جوهرى له قيمته . وكذلك لا ينال كل الرضا من اختاروا طريقا وسطا يقترب قليلا أو كثيرا من أسلافهم فى العصر الذهبى ، وإنما يُقال عن هؤلاء أنهم لم يذهبوا المدى الكافى ! ولكن هؤلاء لا يستطيعون أن يذهبوا أبعد من ذلك . فإن العلماء فى كل العصور لديهم موهبة فطرية جماعية تشير لهم إلى أى مدى يذهبون ، وماذا يرتضون من حلول التوفيق وأين يصمدون ثنيتنا لنظامهم . ولقد كان محمد عبده وتلاميذه أصحاب مثل هذا التوفيق ، ولم تكن تزلزل الوهاية Puritanism فى طرف أو تحرر بعض المسلمين المنوود Liberalism فى الطرف الآخر شيئا مقبولا عند هؤلاء أو عند الجماعة الإسلامية فى جنتها .

ومن أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأى تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة وبصدر منها ابتداء فى استقلال عن أى سيطرة أو إيجاء من جهة أجنبية . ومنذ التجديد التمهيدى الأصيل فى الامبراطورية العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر فى عهد سليم الثالث ، ومنذ جهود مفكرى المسلمين فى الهند لللائمة بين الشريعة الدينية وبين واقعيات السيادة غير الإسلامية تحت

ضغط الاجراءات القانونية البريطانية في الهند ، استمر التغيير في تطبيق الشريعة الإسلامية إلى وقتنا هذا . وربما تزايدت سرعة التغيير نتيجة لاسترجاع الأمم الإسلامية سيادتها أو نيلها الاستقلال ، لكنها لم تبطل قط . وإذا كانت المعارضة قوية للتغيير في مبدئه ، فإنما كانت تملحها إلى حد بعيد الحشية من تعرض الشريعة المقدسة للخطر في أيدي الأجانب غير المسلمين . ولقد تزايد التغيير ولكن تضائلت المعارضة ، وقد يكون من أسباب ذلك الشعور بالضمأن في ظل الحكم الإسلامي وغلبة الواقعية ونزعة التوفيق على المراجع الدينية المستولة .

إن من الخطأ إذن المضي في تأكيد القول بمجمود الإسلام وعدم قبوله للتغيير . فإذا ما تجاوزنا دائرة العقيدة الأساسية وبعض المسلمات الدينية المحدودة ، فإن الإسلام قد واجه تغييرات ثورية في هذا الجزء من نظامه الذي يوجه حياة الفرد والجماعة . ومع ذلك يكتب لاهوتى مسيحي يتميز بأنه يعد مبشراً مستنيراً أو مبشراً له دراية بالإسلام فيقول منذ قليل^(١) «إن على الإسلام إما أن يعتمد تغييراً جذرياً فيه أو أن يتخلى عن مسابقة الحياة ، ومن الصعب تبين ما يعنيه ذلك بالضبط . ولكن في ضوء ما سلف من مناقشة يكون أحد شطرى هذا التقرير غير مقبول ، أما شطره الثانى فيبدو وكأنه دعوة يوجهها إلى المسلمين غريب عنهم بشأن ما يفعلون في دينهم ! وإلى هذا الحد يصل التخطيط بدعاة الإصلاح»^(٢) «إن القوم لا يتبصرون في المضمون والتفاصيل ، فهم يتورطون في التعميمات المهمة التي لا تثبت للامتحان .

(١) K. Gragg, The Call of the Minaret, New York, 1956, 17.

(٢) اقلر مثلاً تبير امضلاً آخر «اصلاح دين الاسلام reform of the religion of Islam

G. G. Adams Islam and Modernism in Egypt الذى يستعمله Oxford 1933, 2, 187.

فہرس

موضوعات الكتاب

- تقديم ١
- فاتحة ١٥
 - الاستعمار العربى يقسل إلى العالم الإسلامى ١٧ - العالم الإسلامى فى
 - نظر الغرب للمستعمر ١٨ - وسائل الاستعمار فى إضعاف المسلمين
 - فى إسلامهم ٢٣
- انجاء حماية الاستعمار ، أو الاتجاه الفكرى المالى ٢٥
- مفكرون من المسلمين مع الاستعمار ٢٧
 - حركة السيد أحمد خان ٢٧ - المذهب القادبانى ٣٣ - الأجدية ٣٧
- المستشرقون والاستعمار ٣٩
 - الزعة الأولى : إصعاف القيم الإسلامية ٢٩ - الزعة الثانية : تجيد
 - القيم الغربية المسيحية ٥٢
- اتجاه مقاومة الاستعمار الغربى ٥٥
- مقاومة مزدوجة ٥٧
- محمد جمال الدين الأفغانى ٦١
 - مظاهر مقاومته : الرد على الدهريين فى الهند ٦٩ - الدين ضرورة
 - المجتمع ٧٠ - أضرار المذهب الطبيعى المجتمع ٧١ - الدين الإسلامى
 - ٧٥ - محاربة الاستعمار البريطانى ٧٦ - جمال الدين وابن تيمية
 - ٨٨ - تقدير المستشرقين لجمال الدين ٩٠
- محمد عبده ١٠٣
 - أهداف تفكيره ١٠٣ - محمد عبده فى طريق جمال الدين ١٠٤ -
 - الشيخ عبده القروى المصرى الأزهرى ١٠٨ - الشيخ عبده المفكر
 - ١١٠ - الجانب القوى ١١١ - الجانب الاجتماعى ١١٧ - الروح
 - الجماعية ١١٧ - وجوب مساهمة الأغنياء فى تعليم الأمة ١٢٠ -

التعليم الدينى يحتاج مسلكاً آخر ١٢١ - هيبوب المجتمع المصرى
 ١٢٤ - ضرورة إعادة توزيع الثروة على الأمة ١٢٨ - جانب الاعتقاد
 ١٣٠ - مشكلة الجبر ١٣٠ - فى صلة العقل بالوحى ١٣٧ -
 جانب التريية والتوجيه العام ١٤٠ - محاربة الحزبية المذهبية
 التقليدية ١٤١ - محاربة ساطة الكتائب لوجه وهو كتاب التأخرين
 ١٥٢ - إحياء كتب الأوائل ١٥٤ - إصلاح الأزهر ١٥٦ - تقدير
 المستشرقين لمحمد عبده ١٦٠ - محمد عبده والسيد أحمد خان ١٦٢ -
 محمد عبده ومحمد بن عبد الوهاب ١٦٦

● التجديد فى الفكر الإسلامى ١٧٣

اتجاه الفكر الإسلامى منذ بداية القرن العشرين ١٧٥ - طابع
 التفكير الغربى ١٨٦ - أثر الحملة الصليبية فى تشويه الإسلام
 ١٨٨ - المجددون فى مصر ٢٠١

بشرية القرآن ٢٠٣

سورتان ٢٠٣ - الصورة الأولى ٢٠٤ - الصورة الثانية ٢١٠ -
 فكرة كتاب الشعر الجاهلى ٢١٢ - رأى القرآن فى كتابى
 المذهب المحدثى والشعر الجاهلى ٢٢٣

الإسلام دين لا دولة ٢٢٧

الدين والدولة فى الإسلام ٢٢٧ - الإسلام وأصول الحكم ٢٤٠ -
 ليس فى الإسلام سياسة ، وما فيه من سياسة لا يتصل بالدين ٢٥٢ -
 الزمامة النبوية ٢٥٥ - خصائص الرعامسة النبوية موفقة بوقتها
 ٢٦٠ - وحدة الدين لا وحدة الحكومة ٢٦٤

الدين خرافة ٢٦٩

المذهب الاسمى ٢٧١ - المذهب التجري ٢٧٤ - ملخص المذهبيين
 ٢٨٠ - خرافة الميتافيزيقا ٢٨٣ - الميتافيزيقا والدين ٢٩١

الدين مخدر ٢٩٥

الصراع بين الدين والعقل والحس فى تاريخ الفكر الأوروبى ٢٩٥ -
 سيادة النص أو الدين ٢٩٥ - سيادة العقل ٢٩٧ - بلانش
 ٢٩٩ - فيثنه ٣٠٠ - مبدأ النقيض ٣٠٢ - الجاهة الإنسانية

الخاصة والامة ٣٠٥ - هيجل ٣٠٦ - الدولة والله ، الفاية
 الأخيرة للعقل ٣٠٩ - بين فيشته وهيجل ٣١٠ - سيادة الحس
 ومذهب الوضعية ٣١٤ - كومت ٣١٨ - فيرباخ ٣٢٣ - اشتين قال ٣٢٥
 ماركس ٣٢٦ - الصراع بين الطبقات ٣٢٧ - الدين مخدر ٣٣٢ -
 المذهب المادى التاريخى ٣٣٥ - الماركسية كنظام سياسى للجماعة
 ٣٣٨ - قيمة الماركسية كمذهب فلسفى ٣٣٩ - ملاحظات على الفلسفة
 الماركسية ٣٤٤ - الماركسية والدعاية الشيوعية ٣٥٢ - الماركسية
 والتجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٠ - عناصر الدعاية الشيوعية فى
 التجديد فى الفكر الإسلامى ٣٦٥ - ثبات القيم المعنوية ٣٦٥ -
 تحرير المرأة ٣٧٣ - العمل البدنى ٣٧٥ - التفسير المادى
 الاقتصادى للتاريخ ٣٧٩ - إيمان بجهنمية الجسد وكفر بالسانية
 الإنسان ومخالفة ٣٨٢ - الماركسية تنتظر الشيوعية ٣٨٨ -
 الإسلام ٣٨٩

● الإصلاح الدينى ٢٩٣

سحيفة الإصلاح الدينى فى الاسلام ٣٩٥ - محمد إقبال ٤٠٠ - دوافع <
 الإصلاح ٤٠١ - المسلم المعاصر ٤٠٢ - الانسان الأوروبي ٢
 المعاصر ٤٠٥ - طبيعة الإسلام ٤٠٦ - إصلاح الفكر الدينى ٥
 ٤٠٩ - نظرة الإسلام إلى العالم الواقعى ٤١١ - لا انفصالية
 ولا اتحاد فى الوجود ٤١٥ - التجربة فى مجال الدين والعلم ٤١٦ -
 وحدة الذات الإنسانية وخلودها ٤٢٦ - الذات الكلية ٤٣٦ -
 الإسلام فى توجيه الإنسان ٤٤٥ - مبدأ التغير فى العالم الطبيعى
 ٤٤٧ - المجتمع الإنسانى ٤٤٨ - مبدأ الحركة فى الإسلام ٤٥١ -
 ختم الرسالة المحمدية ٤٥٤ - الاجتهاد ٤٥٦ - محمد إقبال فيما أرى
 ٤٥٨ - يلاحظ على تفكير إقبال ٤٦٣

● الإسلام غدا ٤٨١

مواجهة الاسلام لاصليبية والماركسية ٤٨٣ - ما أسباب الاسلام من
 المواجهة ٤٨٣ - ما أفاده الاسلام من المواجهة ٤٨٥ - الاسلام
 فوق الزمان والمكان ٤٨٦ - الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة
 ٤٩٠ - الأزهر ٤٩٣

٤٩٩	الآزهر في تنظيمه الجديد
٥٠٣	● ملحقات
٥٠٥	المبشرون والمستشرقون وموقفهم من الإسلام
٥٢٨	المستشرقون المعاصرون (جدول رقم ١)
٥٤٣	الخطرون من المستشرقين (جدول رقم ٢)
٥٥٠	بعض السكتب الخطيرة (جدول رقم ٣)
٥٥٥	كتاب « مجد الإسلام » لجامستون فيليت
	المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام
٥٧١	والقومية العربية (للأستاذ طباوى)



الناشر
مكتبة وهبة
١١ شارع الجمهورية بحسبها بين